A Very Short Introduction

牛津通识读本

德里达

Derrida

[英国] 西蒙·格伦迪宁 / 著

李永毅 / 译

译林出版社

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com

A Very Short Introduction

牛津通识读本

德里达

Derrida

[英国] 西蒙·格伦迪宁 / 著
李永毅 / 译

译林出版社

Copyright © Simon Glendinning, 2011
Derrida was originally published in English in 2011.
This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press
and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong SAR,
Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.
Chinese and English edition copyright © 2019 by Yilin Press, Ltd

著作权合同登记号　图字：10-2013-27 号

版权信息

书　　名　德里达

作　　者　（英）西蒙·格伦迪宁（Simon Glendinning）

译　　者　李永毅

责任编辑　何本国

出版发行　译林出版社

ISBN　　9787544776165

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

目录
CONTENTS

序言
致谢
第一章　德里达的照片
第二章　对德里达的误估和低估
第三章　解读逻各斯中心主义的遗产
第四章　转向书写
第五章　延异
第六章　可复现性
第七章　政治与正义
第八章　人与动物
第九章　从头再来
注释

序言

杜小真

任何哲学都是对哲学史的解释，对其矛盾的解释，是通过哲学行为的超历史意义对其统一可能性的证明。

——保罗·利科[1]

有幸得到译林出版社何本国先生惠寄的李永毅教授移译的《德里达》书稿。这部英国学者“书写”的研究法国著名哲学家、解构大师德里达的力作，让我这个从事法国哲学教学、研究多年的中国教师感到亲切，有话要说。

首先想说的是，书稿封面上作者西蒙·格伦迪宁（Simon Glendinning）的名字让我感到亲切，也由衷地对之怀有敬意。因为曾经读过当时社科院江怡教授的一篇《当代西方分析哲学与现象学对话的现实性分析》[2]的文章。江教授在文中谈到，20世纪70年代以来，西方哲学发生的一个重要变化，就是被视作截然不同、长期以来存在巨大鸿沟的分析哲学和“欧陆”哲学之间开始出现某种形式的对话和交流。江教授在文中就提到了属于“开明哲学家”之列的里丁大学哲学教授西蒙·格伦迪宁，提到了他的（许多中国同行都感兴趣的）《为他人的存在——海德格尔、维特根斯坦、德里达》（1998）一书。如果说，上世纪末期西蒙·格伦迪宁等英美学者的“变革”突破了单纯哲学的概念术语的讨论、开始重视相关思想和哲学问题及其思考这些问题的方式，那么，西蒙·格伦迪宁2011年出版的这部《德里达》和之前的《德里达的遗产：文学与哲学》（2008），则把这种变革推向更高、更深入的层次。这本书为如何读懂并且理解德里达——这个有人敬爱，有人唾骂、仇恨、丑化的当代伟大的哲学家——的“文本”，提供了一条可靠的途径。应该说这部篇幅不大、文字平实的研究著作，其内涵的深意已超出了德里达及其思想本身。

2004年10月18日的法国巴黎《星期日报》刊登了“当今世界最重要的哲学家之一德里达”逝世的消息，这篇短文最后提出一个问题：“……德里达的哲学风靡世界，处处被解释，但是（他的思想）

真的被理解了吗？”这真是问到了要害之处。这个问题更应该针对那些对德里达的文本“深感不安”的敌对者和“误估”、“低估”德里达学术地位的圈内的“仇恨者”。其实，理解或评论一个学者及其思想，最可靠的依据就是他的作品，德里达曾经呼吁：“要理解我吗？请读我的书吧！”西蒙·格伦迪宁的这部著作极力张扬的就是德里达文本的重要性，也是依据文本理解——并引导读者一起理解——德里达及其思想的典范之作。作者准确地理解并践行德里达的“文本”观念。他强调从“德里达文本”出发，就是告诫读者不要将“作者的地位过于简单地理解为某篇文本、某场运动、某个历史性结构的创造之源”。也就是说，文本并非简单地等同于文字，它的内涵要丰富、深刻得多。作者和法国当代著名哲学家、德里达的挚友保罗·利科（Paul Ricoeur）同样认为“（德里达）敢于颠覆表面的话语直至解构话语没有说出的前提……打开了阅读我们文化的文本的全新道路”[3]。文本的重要和优先地位，是德里达整个思想脉络和解构思想的根基，也是我们理解他的解构思想核心，即“书写”理论的最可靠的依据。

西蒙·格伦迪宁教授认为，那些对德里达怀有敌意、对德里达及其思想“误估和低估”的学者,大多也是因为缺失了对德里达“文本”的正确理解。诚然，这其中对“欧陆哲学的偏见”起了很大作用，但格伦迪宁教授说得对：诸如“剑桥事件”一类的不公正的判决和诋毁，背后的事实竟是没有真正读过德里达“文本”，甚至“未曾从他的著作中援引只言片语”，缺失“文本”的分析，结果造成带有主观意向的偏见，并以此在德里达的概念意义强加上远离其“初心”的解释和评论。其实这是不懂得“德里达文本的雄心是给哲学一个未来，但这个未来绝非哲学通常为自己设计的那个未来”。格伦迪宁教授不但深深意会这个雄心，而且向这个“最终目的”努力前行，他“勇敢”承认自己就是所谓“青年时代乃至后半生被德里达‘腐蚀’的那些人中间的一员”，他公开宣称“与他为伍是一件光荣的事”。他把“剑桥现象”视作类似“民主制雅典的法庭以腐蚀青年、不敬传统神祇的罪名对苏格拉底审判定罪”时的普遍心态。格伦迪宁教授的思考让我们想到，理解和评价一位学者的首要步骤是阅读他的“文本”。德里达的文本是“存在之客栈”，“不是一个原子，而是一个好客的节点”。文本不是语音的记录，也不是静止不动的文字集合，而是脱离语言系统、阅读工作不能超越、真实生活铭写在其中的东西。[4]

格伦迪宁教授关于“继承”的问题的见解和分析也让我感到亲切。他深切领会到“德里达文本”之所以大大激怒那些自以为是哲学学科“合法继承者”的“不满者”和“批判者”，根本原因是德里达背叛了传统逻格斯中心论的“文本”的“现成在场”，即背叛了所谓的“永恒真理”和“木已成舟”的结论。其实，“哲学并非只有一位合法继承者”，继承的行

为“永远不能被化约为被动接受某种现成可用的东西（某种让我们强烈感觉到的、预先给定的东西）”。正如书中译注所示，“德里达强调了传统的多样性和异质性，因此继承必然意味着选择……这个决定也是属于我们个人的，因此继承也必然意味着责任”（正文第19页译注②）。格伦迪宁教授有关继承的述评，非常接近法国当代一些哲学家的思考。比如法国哲学家布鲁斯·贝古（Bruce Bégout）在谈到利科与现象学的关系时就称他为现象学的“变异继承者”[5]。利科本人也说过：“现象学在很大程度上可以说是胡塞尔各种变异的历史。”[6]

另外一位学者在分析列维纳斯和梅洛庞蒂在法国现象学运动中的贡献时指出，两位哲学大家都在自己的著作中同时体现了对胡塞尔的忠实（继承）和断裂（变异）。[7]这并没有取消他们的现象学起源，但如德里达所说，从解读一开始，就偏离了“起源”。这不也是德里达解构思想所希望的吗？德里达是在解读西方逻格斯中心主义的遗产，“‘以特定的方式’栖居在哲学传统内部……以求阐明它内部那些将它带往另一个方向、给它一个未来的运动”。换言之，继承一种传统思想，一方面意味着接受其学说，而同时从一开始就划出了与之的界限，就开始阅读这个世界，并渐进深入地改变这个世界的意义，让这个世界说出它不愿说出的东西。这看起来是偏离了传统，但从某种意义上说，可能正是对一种传统过于忠实，才会产生看似完全“不忠实”的结果。对“理性”召唤的“忠实”的服从，对某种精神传统、经典文本的“忠实”继承，不应该是对理性顶礼膜拜、不容对其“权威”提出任何问题和质疑，否则就是十恶不赦的“异端背叛”……针对这样的“忠实”继承，德里达主张的是以问题回应理性的召唤，力图透彻理解理性的召唤。德里达实施的是变异的继承，与列维纳斯和梅洛庞蒂一样，他是西方理性思想传统真正的“忠实继承人”，也是真正的“捍卫者”。

可以说，格伦迪宁教授正是遵循德里达的解构方向向我们分析和述说德里达。所以他的解读不但对于澄清偏见、误读，对于领悟德里达别具一格的“书写”“解构”“起源”“延异”“播撒”等诸多哲学概念的真实涵义是值得一读的导论文本，更重要的是他同时成为传承德里达承继的西方人文精神传统的文本解读者。格伦迪宁教授的解读还让我们深深领会到德里达这位“忠实的”不忠实继承者内藏的无限魅力，那就是发自心灵的对精神传统、对世界、对他人、对个体的挚爱。

我常常记起德里达2001年来中国讲学期间，曾多次对有关“后现代”的提问做出这样的回应：“不，我不属于后现代派！因为我相信启蒙理性！”非常遗憾，很多人没有注意到这个根本。早在多年前，德里达在解释他的解构思想时就说过：“（解构）这是结构主义的行

动，同时又是反结构主义的……它不能归于方法（还原），也不是分析，超越了批评观念和决定范围，这也是为什么解构不是否定的原因。我认为，它永远伴随着肯定的要求，我甚至说，它从来不会在没有爱的情况下进行。”[8]这哪里是什么“虚无主义”，哪里是什么“绝对否定”？

我想说，格伦迪宁教授为传承德里达思想精神“书写”的典范之作，李永毅教授用流畅、传神的译笔完成了这部中译本，我喜爱并认真阅读它，大概都是出自对这种“爱”的憧憬？希望更多的读者能够读到这本书，体会这种“爱”，并且传承这种“爱”。也是为着这种“爱”，我写下以上文字，算不上是“序”，只是出自真心的感想而已。

致杰弗里和诸位安琪儿

致谢

若没有伦敦政治经济学院欧洲研究所的学生耐心配合、热忱鼓励，我是无法撰写这本书的。他们中的许多人并没有哲学基础，德里达对他们而言几乎必然是一个虽有耳闻却极其陌生的话题。但他们愿意犯险，涉足未知的水域，这份勇气让我的教学充满了愉悦。我在此感谢他们的踊跃参与，也感谢他们求知的兴趣和惠赐的灵感。

在我授课或主持研讨班的过程中，不少我钦慕的德里达专家都读过或听过这本书的部分内容，我尤其感谢杰弗里·本宁顿、约翰·科廷厄姆、罗伯特·伊戈尔斯通、马里安·霍布森、佩吉·卡慕夫、奥伊辛·柯奥哈涅、斯蒂芬·穆尔哈尔、安东尼娅·庞特、杰克·雷诺兹、尼科拉斯·罗伊勒和亨利·斯塔滕，他们都曾提出建议或与我讨论。我也要感谢出版社的审稿人，他们阅读了书的初稿，指出了我的不少错误和理解不当之处。

最后，我要向牛津大学出版社的两位编辑爱玛·玛尔尚和彼得·芒齐洛夫表示谢意，是他们确保我的这艘船没有偏离航向，顺利抵达终点。

西蒙·格伦迪宁

2011年于伦敦

第一章　德里达的照片[9]

谁更忠实地服从理性的召唤，更敏锐地倾听它的声音……是以问题回应理性、力图透彻理解那种召唤何以可能的人，还是对任何质疑理性本身之理性的问题都充耳不闻的人？

——雅克·德里达

雅克·德里达，解构哲学运动之父[10]，诞生于埃尔比亚尔（阿尔及利亚首都阿尔及尔附近的繁华小镇）的家庭度假房里……可是让我们暂且打住。

我们可以回到哲学家生平的常规起点——没有这个起点，便没有后面的一切。但是本书介绍的这位哲学家却希望我们径直向前，别太关注这样的起点，别去留意作者（人们心目中存在于作品背后的创造之源）的角色。

有反讽意味的是，这位思想者一方面绝不轻易乞灵于作者之名和“血肉之躯的真实生活”，另一方面却将自己的大半光阴用于阅读和讨论一些（尤其是哲学史上的）独特人物的著作：柏拉图、亚里士多德、圣奥古斯丁、蒙田、笛卡尔、莱布尼茨、卢梭、康德、黑格尔、尼采、马克思、胡塞尔、海德格尔、列维纳斯……这个名单很长。他的思想几乎总是以“某某人的文本”为出发点和跳板的。有些人曾认为，这其实体现了哲学中一种更普遍的趋势：论者常说，所谓的“欧陆哲学”首先关注的便是作者之名，英美分析哲学却对问题本身更感兴趣。然而，我们只需稍稍浏览“德里达文本”便会发现，这种解读颇有问题。例如，德里达在早期代表作《论书写学》中坚持认为[11]，他将“标示性价值”赋予“作者之名”或者名字代表的“信条”（例如柏拉图主义、笛卡尔主义、卢梭主义），不过是“凸显了一个问题”。这个问题就是，如果认为作者之名或者指明了一个“起源”或“起因”（正是它引发了形而上学历史上出现过的历史性结构和结构之间的历史性更替[12]），或者概括了“结构的简单效应”，就过于天真了。我们面临的困难还会翻倍，因为德里达希望阅读的哲学史上的名著本身就是在这种天真理解的藩篱内诞生的。两种力量相互对峙，一面是伟大作者和伟大运动的效力，一面是起决定作用的历史性结构，这种观念深植

于他所质疑的形而上学的核心。

我们在后文将看到德里达如何设法应对此问题，至少在使用（虽然只是临时性地）他质疑的观念框架时有所收效。眼下我只想强调“德里达文本”对读者的某种告诫，就是不要过于简单地理解这个短语的含义，也就是说，不要将作者的地位简单地理解为某篇文本、某场运动、某个历史性结构的创造之源。

这并不意味着我们能够或者应该摒弃这样的观念，仿佛我们有某种更恰当的观念。所以，若要有效地保持这种警觉，就只能与传统的天真观念博弈。例如，我们不得不接受这样的说法：雅克·德里达是解构哲学运动之父，他生于某个时间、某个地点。但是，我们也必须愿意聆听“德里达文本”的教诲：我们不应太天真地依赖我们借以理解此类似乎不言而喻的说法的那些观念。

简言之，面对雅克·德里达的传记时，我们永远不可忘记，这位传主对传记这种体裁曾有许多论述。事实上，他一贯坚称（尤其是针对哲学家的传记），以为只要简单参考这些“‘血肉之躯’的真实生活”就可以成功解释“某某人的文本”，这样的想法几乎毫无价值。

当然，雅克·德里达的确有血肉之躯。即使你未曾见过他本人，至少你也会在网上看到他的许多照片，在本章末尾也有他的一幅很传神的照片（后面我还会提及）。想象一下，你正在浏览其中一些照片，那么你每次看的都是某人的一个影像——它为他生活中某个此时已经消逝的“此时”保存了一份视觉记录——而这人此时其实已经死了（无论你的“此时”是何时，我都敢肯定这一点）。虽然这样的图像在当今可以立即生成并发送，但这不可避免的耽搁，无论它多么短暂，都足以让任何人的照片可能面临上述这种现实——也就是说，你面前这幅照片里的人此时其实已经死了。这种可能性也总会触发某种文学化的哀恸。哲学家科拉·戴蒙德对特德·休斯[13]诗作《六位年轻人》的解读就传达了这一点：

> 抒情主人公坐在熟悉的地方，看着一幅照片，里面有六位微笑的年轻人……他们浑身散发着活力，一位羞涩地垂下眼睛，一位嚼着一棵草，一位“自命不凡，有些滑稽”。拍完照片不到半年，这六个人都死了。

另一位哲学家约翰·麦克道威尔[14]反驳说，戴蒙德的文字所唤起的“脱位感”其实并不需要以突然的夭亡为条件，事实上，“即使这些年轻人一生美满，寿终正寝，我们也可抒发同样的情绪”。我想德里达很可能补充说，这种“脱位感”甚至无须等到他们事实的死亡。一个人

死亡的可能性（即这种可能性：我可以断言，从此时起，每一个此时你或许都在看一位死者的照片），某个血肉之躯“绝对消逝”的可能性，始终笼罩着影像和照片，笼罩着生命被拍下的每个瞬间。

所以，天真地强调作者的形象，将其视为作品的创造之源，这种做法令我们担心。而且，活物或活人的照片也能让我们感受到某种“死亡效应”。雅克·德里达——本章末尾的照片里那位中年男子——对上述两种忧虑都很在意。然而，关于作者雅克·德里达的照片，我们还可提到第三个话题（这一点在照片里就很难发现了），那就是他对自己的长相感觉不舒服，所以不太愿意看见自己的照片。这种焦虑或许难以理解，因为这幅照片表明，雅克·德里达其实很英俊，至少在哲学家里算鹤立鸡群的。他的衣着也不俗，衬衫清爽，外套考究。棕色眼睛炯炯有神，色调偏暗的皮肤反衬出一头浓密的银发，这样的外表让他在人群中格外惹眼。

哲学家雅克·德里达或许意识到自己长相很好，但这种意识反而令他不快，让他对自己的外貌感觉不自在。他大概会用“自恋憎惧”来解释。

在Youtube上有一段雅克·德里达的采访，网址是http://www.youtube.com/watch?v＝4RjLOxrloJ0，他在里面谈论了这种憎惧以及我刚介绍的与德里达照片有关的其他话题。你们或许会觉得很有意思，也会找到一些线索。

对话开始的时候，采访者提到，在1979年（那时距这位出生于阿尔及利亚的哲学家赢得解构之父的盛名大约已经十年）之前，雅克·德里达“一直严格限制别人传播［他的］影像”。德里达接过话茬说，在1969年（也就是他真正出名）之前，他甚至完全禁止在公开场合以任何形式展示他的照片。他以惯有的坚定语气阐明了理由（也就是我刚列举的理由）。他首先声言，自己所做的工作要求对作者这个角色“去物恋化”[15]，他反对在图书宣传活动中使用作者“头像”的当代流行做法。我们将会发现，在德里达看来，对于在别人的描述中以另一种方式出现的人，某种后撤的姿态，某种孤独的状态，才是其自我表达的恰当标志。德里达当然希望保持隐身，可是他日益频繁地出现在学术会议和其他公共活动中，再无法阻止世人传播自己的照片了。毕竟他的行踪已暴露在聚光灯下，著作也已名闻天下，他对此无能为力，只好渐渐放手了。无论他喜不喜欢，他的照片都已经流传开来，最终他甚至同意接受拍照了。他的许多照片都在媒体上刊登过，其中一张在其著作《绘画中的真理》中用作了封底照，就是本章结尾的那张。你们可以看看。我记得自己在逛某家书店时见过它。和其他哲学家在腰封上的照片放在一起，雅克·德里达这位出生于阿尔及利亚的解

构之父看起来的确很酷（原谅我如此说）。

在那次访谈中，德里达宣称，避免作者头像泛滥成灾的学术理由（同时也是社会理由和政治理由）并不是他不愿公开自己照片的唯一动机。接下来他补充了两条理由：一是他目睹自己那张英俊的脸时总是觉得焦虑不安（“我不喜欢看见它，就是不喜欢”），二是每幅照片总蕴含着“死亡效应”。可是到了晚年，他发现“允许别人取其所需”或许也有“某种益处”。于是就有了我们今天的境况。照片中的人已学会放手。他意识到是自己导致了照片的流传，他已无力控制，只好顺其自然。

雅克·德里达，解构哲学运动之父，1930年7月15日诞生于埃尔比亚尔（阿尔及利亚首都阿尔及尔附近的繁华小镇）的家庭度假房里。他的父母是西班牙血统的犹太人，痴迷美国电影，所以用影星杰基·库根的名字给他起名杰基·德里达。当他决定追求学术，希望个人信息显得更严肃时，才将“杰基”换成了更正式的法文名字“雅克”。他少时擅长运动，十来岁时曾立志成为职业足球运动员。然而到十八岁时，让——保罗·萨特的知识分子兼社会活动家的角色对他产生了影响。[16]他后来说，“我一直觉得这样的角色注定遭受厄运，灾难不断，但我仍然爱它……”这个阶段的德里达梦想讲授和创作文学，但当他二十岁出头在巴黎的路易大帝学校做寄读生的时候，学业却是以哲学为核心的，此后以不同方式主导他生活的也是哲学。1959年，他给一场学术会议投去了自己的第一篇学术论文，接着在勒芒高中获得了教职。虽然一个学年下来饱受严重抑郁症的折磨，他还是在索邦大学成功申请到了讲授“普通逻辑哲学”的位置，工作的同时也从事现象学和结构主义的研究。成功的学术生涯终于成为触手可及的希望，1967年成为他破茧而出的一年，三部重要著作相继出版：《语音与现象》[17]（讨论胡塞尔的专著）、《书写与差异》（一部论文集）和《论书写学》（一部杰作）。到了1994年，世人已经普遍认为，他是这个时代最重要的思想家——我们甚至可以说，这个时代已变成解构的时代。2004年10月8日晚，他因胰腺癌在巴黎一家医院去世，享年74岁。

有人敬爱他。也有人唾骂他，仇恨他，丑化他。



雅克· 德里达，版权属于朱利奥· 多诺索/西格玛/科尔比亚

第二章　对德里达的误估和低估

剑桥事件

德里达在哲学界引发的敌意反应有多么激烈，而他的著作在艺术界和人文学科的反应为何同样激烈，但是性质却相反，这些问题要描述清楚已颇为不易，更不用说解释透彻了。但理由并不难找。首先，他的行文风格令人晕眩，同时在多个方向以不同的速度旋转开去，即使态度最宽容、准备最充分的读者也难以适应。“德里达文本”似乎总是将思想之经与论证之纬藏匿起来，在读者努力向前的过程中，堆栈成错综复杂的织物，让他们感觉无法抵达最终的理解。以思维清晰而自矜的哲学家们对德里达著作晦涩难懂的风格嗤之以鼻，仿佛他完全是故作高深。还有他近乎颠覆性的语言、解构的语言，在许多人看来也有害无益，千百年来艺术与人文研究者、爱好者珍爱的思想文化中一切有价值的东西，都面临被它摧毁或败坏的危险。在文本阐释的问题上，德里达的语言观似乎持“无论怎样都行”的态度。不仅如此，它好像还为任何只想关注非经典文本和文学（也即迄今为止被“死去的欧洲白人男性”的文本“霸权”拒之门外的一切）的人提供了一个理论参照点。（你知道的：柏拉图、亚里士多德、圣奥古斯丁、蒙田、笛卡尔、莱布尼茨、卢梭、康德、黑格尔、尼采、马克思、胡塞尔、海德格尔、列维纳斯……）

除了上述原因，或者正由于上述原因，德里达的文本还让人深感不安。我们思考的有些内容是现实世界的状况，对于它们，我们有差异很大、有时也很剧烈的情感反应：快乐、悲伤、愤怒、恐惧等等。然而，有些思考的内容更切中要害。用哲学家马丁·海德格尔的语汇说，这些问题关注的不是我们生活的世界碰巧如何，而是我们如何理解自己“在世界中的存在”。出于保守立场而愤怒抵抗某种改变世界的“政治”（姑且如此命名）行动，与聚集在某种“伦理”（姑且如此命名）行动（它质疑的是我们对世界和人生意义的理解）周围的侵犯性抵抗比起来，实在不值一提。这种伦理性与简单政治性之间的区分并不理想，至少德里达的文本并非处处遵守这样的界线。而且，我想说的是，他的文本所引发的不只是愤怒的反应，而是炽烈的、侵犯性的反应。有时，那热度实在太强，完全遮盖了光。

他们当时所称的“德里达事件”就是一个例子。不过，它其实是剑

桥的事件，甚至影响不限于剑桥。

在1992年3月剑桥大学的教职员大会上，一项荣誉博士的提名遭到了抵制，现场有人大喊“不同意”[18]。教务委员会决定投票，有学者印发了传单，并征求签名。5月中旬的一个周六，500多位成员聚集在参议厅，以实名投票的方式表达意见。投票过程虽然是秘密的，但在等待结果的时候，你站在哪里，和谁站在一起，却非常重要。年轻教师很清楚，前辈的眼睛注视着自己。这是剑桥的事件。可是，当教务委员会商议是否向雅克·德里达授予荣誉学位的时候，事情绝非如此简单，牵连的面也甚广。

德里达荣誉博士的提名（这项颇有象征意义的提名不是来自哲学系内部）在整个大学激起了各种强烈的情感，此后的骚动也引起了英国和世界媒体的广泛兴趣。学术界反对政治家获得此类学位虽然罕见，但人们毕竟见过——可是为何针对一位哲学家？这番纷扰究竟为了什么？新闻记者的职业责任是向非专业的读者报道，所以可能觉得这场争论的缘由难以判定，也难以用三言两语说清。他们可能在无法简化的地方追求简化。但急于理清头绪、找到症结所在的并非只有这些记者，发现自己陷入了一个思想泥沼的也大有人在。事实上，对德里达不满的一个主要原因是，许多人觉得，他的著作严重违反了学术界应当维系、体现并公开尊崇的规范，那就是严谨清晰。

无论德里达的“解构主义”（反对者喜欢用这个词）是什么，它都能被人用来代表我们的思想文化中一切朽烂的东西。部分的罪责无疑应归于它自身，与德里达文本的一个缺陷有关。然而，我们将会发现，这也与该思想文化的一个断层[19]——或者说裂隙——有关，而这个缺陷似乎严丝合缝地坠入了这条裂隙。

在很多人看来，授予德里达荣誉学位的想法太过分，等于是向学术界应当坚决反对的东西致敬。当我说许多学术界人士——乃至我们这个文化的精神生活的许多评论者（无论是否在学术圈内）——都强烈地感觉到，德里达这种人不应获得学术荣誉时，我并不想误导读者，让他们以为，这些人认定德里达著作在基本观点上是错误或混乱的，或者因为某种常见的学术理由而必须予以反对。不，他们不仅仅反对德里达的著作，而是被它激怒了，它对聪颖年轻人的阴险诱惑让他们出于保护的心态而义愤填膺。既然他们自命为古典遗产的捍卫者，我下面这个比方只会让相关者恼怒，但我不得不说，针对德里达著作的咄咄逼人的谴责和敌意无疑提供了一个当代的样例，让我们得以窥见，民主制雅典的法庭以腐蚀青年、不敬传统神祇的罪名对苏格拉底审判定罪，究竟是出于何种心态。

我就是青年时代乃至后半生都被德里达“腐蚀”的那些人中间的一员。所以在我看来，剑桥事件（以及烦扰德里达生涯的其他许多类似案例）并没有展示出什么学术的正直和思想的诚实，不过让我们目睹了学术界人士（或者说“某些学术界人士”，正如德里达后来以他典型的谨慎、公平却又尖锐的方式所强调的那样）如何戏剧性地破坏了他们试图维系和体现的学术责任之标准，而他们最初喊出“不同意”也是打着这些标准的幌子。

虽然在我们的时代，针对德里达的敌意之盛是无与伦比的，但瞄准他的批判言辞却绝不新鲜。对于这些不满者而言，“德里达事件”只不过是一个公认的极端例子，它再次呈现了英国知识界与“欧陆”同行交往史上的熟悉场景。正如剑桥学者尼科拉斯·德尼尔所言，在德里达的反对者看来，这一事件最终应该理解为旧传统的新样例：某位法国思想家“深受许多英国知识分子推崇，虽然他们的哲学界同胞对他颇有微词”。德尼尔固然准确地描述了英国思想文化界的裂隙，但我认为，这个裂隙从属于整个当代哲学文化中一个更大的裂隙（德尼尔的观点已经暗示其存在），在很大程度上也可用后者来解释。若做翻案文章，我们可以强调说，那些反对德里达的“英国”（更确切地说是“分析”）哲学家并非最先全面谴责“欧陆”同行的人，与他们酷似的话也早有人说过。

因此，在“分析”哲学和“欧陆”哲学之间存在巨大的鸿沟，这一假定已经为剑桥的批判言辞准备好了模板。所以，无论传单上的咒骂之词看起来多么个人化，多么伤害个人的感情（比如说，德里达的著作“会剥夺心智的防御”，并且会“破坏思想探索所依赖的基础”），也无论德里达的“恶名”多么昭彰，它们都并非仅见于此事的特例。轻车熟路地给德里达安上一系列罪名，却未曾从他的著作中援引只言片语，这种做派在所谓“欧陆”哲学的批判者那里并非偶然的失误，反而是司空见惯的一种标志了。倘若这些罪名真的成立，那么无论剑桥授予德里达任何学位，它的智慧都理应受到质疑。倘若他的著作的确“视论证的严谨为无物”，滥用“野蛮的新语汇”，“白痴式地玩弄文字游戏”，因而配得上“愚蠢、可笑”或者“堕落”的骂名，那么面对大愚若智的同事以及他们“明知是谬误却依然趋之若鹜”的行为，学者们感到绝望就完全可以理解了，“不同意”的抗议之声也早该掀翻参议厅的房顶了。

然而，这些不满者未引用德里达的文本绝非偶然。他们声称捍卫学术的标准和严谨性，在这件事上却并未兑现，也绝非偶然。因为我相信，无论阅读德里达的著作牵涉多大的风险和困难（正因如此，哪怕只是想一想写一篇或短或长的介绍都是令人生畏的），这些反对者

的担心与顾虑在我看来都是对他的误解。德里达著作里的断层线（正是它们使得反对者的观点听起来似乎有理）出现在他试图让某些习惯的思维模式或思想程序变得神秘难解的地方——他认为这些模式或程序内生于哲学传统中，至少内生于迄今为止哲学的典型理论中。这就给人一种印象：他否认了世人认定为真的某种东西。

剑桥事件（我们无法将它与此前和此后的许多其他事件截然分开）很快蔓延到剑桥之外，也不再仅仅涉及"英国"的哲学评价。19位英国之外的分析哲学家（其中包括美国顶尖的分析哲学家蒯因[20]）联名写信给《泰晤士报》，重申了剑桥抗议者列出的多条罪名。这封信也再次背弃了基本的学者操守：面对德里达"海量的著作"，他们没有引用一句话，参考一个段落，分析一个论点、一条思路。信中只有两个词放入引号，暗示该说法出自德里达：他们声称德里达的著作"似乎主要由一堆复杂的笑话和双关语（'逻辑阳具'之类）构成"[21]。然而，正如德里达本人所强调的，这个说法他"从来没有用过"。用一个以假乱真的杜撰说法冒充所谓"学术骗子"的东西，难道不是严重的欺诈行为？

如我在上文所说，德里达并非第一位遭受此种攻击的"欧陆"哲学家。然而，剑桥的荣誉学位事件不仅鲜明地展示了英国（乃至所有英语国家）对它所称的"欧陆哲学"的敌意，而且可悲的是，这个典型的例子也预示了德里达在整个学术生涯中将不断招致的那种粗暴攻击。德里达经常被卷入各式各样反对"欧陆哲学"或者"后现代主义"或者"法国理论"或者"后结构主义"的论战——类似的含糊不清、于事无补的称谓还有许多，于是便有了"德里达及其同党"或者"德里达之流"的提法，将他归入臭味相投、执意摧毁西方文明的麻烦制造者之列。他虽然经常被用作一切糟糕之事的"范例"，但也经常成为单独的靶子，被视为最坏的一位。（在1999年票选有史以来最被高估的哲学家时，他位居榜首。）在某些圈子曾经存在，而且依然存在一种特殊的"德里达文本效应"，他的名字和著作总会引发一种过敏反应，激起学者和记者最具侵犯性、最恶毒的情绪，不仅英国、美国如此，法国、德国也一样——全世界都无例外。德里达成了世人仇视的魔头和晦涩学术赝品的贩卖者，威胁着易受蒙蔽的年轻心灵。热衷于追逐最"激进"思想家、热衷于标新立异的年轻人将他们宝贵的青春浪费在德里达毫无立场、故作高深、自渎自娱的文本上。

就我自己而言，与他为伍是一件光荣的事。对1992年德里达在剑桥的支持者而言，事件的结局也是完满的。教务委员会投票通过了提名，那年尚未过去，他便合规获得了荣誉学位。

德里达著作中一个最显而易见的断层存在于"哲学"这个名称周

围。和德国思想家马丁·海德格尔（德里达最常引用的作者也许就是他）一样，德里达并不认为自己的著作正将传统哲学引向终点。毋宁说，他的著作向我们提出了“在哲学之后”思考的任务，这项任务似乎永远无法终结，它要让哲学传统（该传统通常都将自己描述为朝着某个终点前进）向其“边界之外”敞开。如果我们非要称德里达的著作为“哲学”，从某个角度说似乎也是恰当的，因为他的大部分著作都致力于以新方式在哲学传统内部栖身。可是换一个角度看，授予这个称号又是不合适的。我们将会看到，德里达文本的雄心是给哲学一个未来，但这个未来绝非哲学通常为自己设计的那个未来（也即成功达到在概念上完全清晰的境地），所以我们最好把它理解为“曾被称为哲学的学科的某一位继承者”，正如路德维希·维特根斯坦为自己的工作设定的目标。

德里达曾在一个场合用下面的话（我认为很有启发性）介绍自己：“我的职业是哲学家、哲学教师，但是我并非彻底的哲学家。”事实上，德里达相信，没有任何人能成为“彻底的”哲学家，也就是在任何方面都与该称号相符的哲学家。所以，当他说自己不是彻底的哲学家时，并非独树一帜，他不过和其他人一样而已。然而，德里达的“但是”表明，他想标示出一种思想的偏离，它不同于我们对哲学家这个职业的惯常理解。哲学家或许认为，他们真正是彻底的哲学家，他们的著作在每一种意义上都彻头彻尾地符合学科规范。在这一点上，那些认为自己知道哲学是什么、如何按严格周详的学科规范进行研究的哲学家们与德里达存在某种程度的共识。他的问题在于不够“哲学化”，尤其是他的著作与确定了何为严谨规范的哲学写作的哲学学科观念发生了冲突。他甚至可以被树为反学科规范的典型[22]，一个不应效仿的反面榜样。（尽管这种羞辱与事实不符，甚至正因为这样，德里达未必会拒绝这样的称号。就像克尔凯郭尔和维特根斯坦那样的思想家，德里达虽然知道自己的著作会引来重复效仿，但也不希望让别人省掉思考的麻烦。）

以缺乏学科性为由反对德里达的著作不只是反对它的风格。相反，既然哲学著作的文风不可能不受制于作者对哲学学科的理解，这种反对意见就表达了一种担心：（甚至）德里达的出发点就不对，他根本无意以一种足够哲学化的方式来写哲学。他的著作并非误入歧途。事实上，我们之所以能够恰如其分地把这些反对意见称作“顾虑”，正是因为在反对者看来，解构在伦理上是有问题的，所以解构的道路是可疑的；它完全不该存在，甚至可以说是彻底错了。因此，德里达的哲学批判者认为，他们知道（严谨规范的）哲学著作应该如何写，而德里达的文本却恰恰将自己的起点和开始的样态视为一个真实的问题，他们的反应自然是群起攻之了。或许我们若要承认这个问

题的正当性，就必须先认真考虑这种观念：没有任何文本能够做到彻底的哲学化，试图达到某种哲学的纯粹或者概念上的完全清晰，这样的抱负也是值得怀疑的，而且应当从文本内部来质疑——这样的文本希望成为那个曾被称为“哲学”的学科的合法继承者，即使对于这样的继承者而言，“合法继承者”之类的概念已不再不证自明，即使对于这样的遗产而言，遗产的结构本身也不再不证自明。

这是一个在新环境中写哲学的问题，在此环境中，哲学写作本身已经成为一个哲学问题。[23]

我在第一章介绍了德里达就照片问题接受的采访，他在那个场合将作者角色的前景化或者说“物恋化”与他所理解的写作的核心条件对立起来：他说“写作意味着作者的后撤”。事实上，这种姿态在哲学领域非常传统，在笛卡尔哲学的遗产中无疑占据中心地位，也是埃德蒙德·胡塞尔和马丁·海德格尔的重要特征——这两位思想者都是德里达在学术生涯早期就开始研究的。以胡塞尔为例，他是如此描述“全部现代哲学”的条件的：

> 全部现代哲学都起源于笛卡尔的《沉思集》……这个历史性的命题意味着哲学每一次真正发端都始于沉思，始于孤独的自我思索。当哲学家孤独地、激进地为自己承担起责任，独立自治的哲学……才获得了存在。只有通过孤绝的状态和沉思的方式，哲学家才能诞生，哲学才能从他内心开始。

有人或许会反驳说，胡塞尔这段文字对写作条件的阐释过于个人化，他所说的条件似乎要求英雄般的从无生有的创造行为。然而我认为，胡塞尔所描绘的极端孤绝场景包含了一个重要的、颇具普遍性的真理。那就是，即使今天有些人（比如德里达）找到了某些偏离所有哲学规范性的行事方式，即使另外一些人如英国哲学家伯纳德·威廉斯[24]所形容，“强烈感觉到”他们通常可用的哲学写作资源“代表了唯一负责任的行事方式”，对于每个人来说（这一点上人人平等），哲学领域的继承条件也总是包含了一种不可拒绝的责任。我做被称为“哲学”的这个学科的继承人，这个行为永远不能被化约为被动接受某种现成可用的东西（某种让我们强烈感觉到的、预先给定的东西）。[25]即使那些认可当前占主导地位的“资源”的人也不会并且不能这样做，而完全无视这样一个事实：哲学并非只有一位合法继承者。因此，我们讨论的行为并非被动获取通常可用的资源中某个强大的部分，而是相对自信的认可举动——我们或许可以称之为对某种行事方式的“联署确认”。我想说的是，这样一个联署的时刻本质上是一个独立决断的时刻（即使有许多人和我们站在一起）[26]。

为了最有效地后撤，德里达希望尽其所能达到某种孤独的状态。这里所要求的哲学家的“孤绝”或许看起来让哲学的共同体特性之类的东西无容身之地，但其实并非如此。毋宁说，它恰恰将这个共同体定性为一个伦理共同体，也就是说由众多自我负责的单一体组成的共同体[27]，一个没有共同性的共同体，或者用德里达后来的话说，一个没有共同体的共同体。不仅如此，将写作定性为从某种公开性（就是当代的宣传套路，连同它特有的抛头露面的形式以及用以判定什么才适合公开播出的媒体标准）后撤，绝非要引导我们将这种孤独理解为某种“自我中心的困境”，即想象一个“与世隔绝的”或“与世界无关的”主体——而这已成为世人对笛卡尔式沉思法的标准理解。德里达认为生存体验的性质是“被铭写的栖居”[28]，他一再声言，我们的存在是“永远已经被置放的栖居”。我们所有人都早已置身于一个世界中，或者用德里达式语言说，早已置身于“一个文本中”，而且它从一开始就不是“私人的”，不是我们独有的。如海德格尔所言，“在世界之中的存在”就是“与他者一起存在”[29]。在德里达的著作里，对主体性、个性和我性的笛卡尔式想象一再遭到质疑。[30]根据那种观念，主体性的特点就是纯粹的内在性，纯粹的“非世界性”，是自我在场的意识所占据的一个内部空间。[31]按照这样的理解，他者的在场永远是一个认识论层面的问题。[32]与此相反，德里达认为，人存在于世界之中的“经济”[33]，人之“亲在”的栖落过程，是一个“书写空间”，它的每一处都被人自己并未选择的、继承而来的文化和语言渗透，最私密的“与自己无间相处”已经总是包含了他者的踪迹。人与他者的具体关系——伦理、政治以及日常的“客道”——也是德里达著作中活跃的主题。[34]

至此应该已经清楚，德里达在著作中总是尽力避免任何对作者之名（尤其是自己之名）的崇拜——仿佛对于文本和作品而言，作者是一个真实在场的“主体”，栖居在他所签名的文本源头，是孕育和创生它们的天才。当今撰写的书在正文前经常都有一长串的致谢，为书中的每样东西（除了错误）感谢这位，感谢那位。但我们会发现，德里达的致谢却倾向于出现在正文里边，而不仅仅是在它们前面。对德里达来说，向他者致谢不只有个人的意义，更有方法论的意义。我们可以用这一点与吉尔伯特·赖尔的著作《心智的概念》做个比较。[35]虽然那本书以反对笛卡尔的主体性理论而闻名，而且也算名实相副，但是它的文本特征却以另一种方式肯定了笛卡尔的观点。众所周知的是，它没有任何脚注，也没有直接讨论和引用任何其他人（哪怕笛卡尔本人）的著作。但人们很少记起，那本书也没有致谢部分。作为某种辩解，赖尔声称，他的“首要”兴趣是“清除自己系统中的某些混乱”，“其次”才是去帮助别人。我们还可以回顾一下20世纪50年代晚期赖尔在法国某场“分析哲学”研讨会上的言论，有人问他的立场是否

与“世纪初罗素所勾勒、后来由维特根斯坦等人加以完善的哲学蓝图完全一致”，他情绪激动地答道：“我当然希望是不一致的。”这句话的方法论意义非常重要。尽管赖尔既抵制笛卡尔孤立式意识的“神话”，也抵制笛卡尔空荡世界的“神话”[36]，他的文本建构方式却贯注了一种强烈的意识（这种意识正是德里达所抵抗的），就是把孤独的作者想象为一座内在堡垒的唯一居者。[37]

虽然德里达的文本无论形式还是内容都没有体现出向某种单独“主体”——某种被想象成孤立存在于上述境况中的“主体”——的后撤，但他也将作者的现身与某种形式的隐身（远离公开露面和常规的媒体宣传形式）联系起来。他的意思是，在以单一体身份表达自己的时候，在尽可能让自己的思想烙上自己特有信念的时候，“作者实现了更好的隐身，也就是说，以他者的形式更好地表达了自己，让自己比雄辩者更雄辩地向他者发话”。德里达希望从某种公众性、某种公共知识分子的样板后撤，但由于我们将会看到的原因，这种后撤所呈现出来的“亲在”单一体并非独自居住在一座牢不可破的内在堡垒中，而毋宁说是一个单一的汇聚点，一个对他者极其好客的泊点，一个慷慨的集合地。[38]英语词in发源于古德语词innan，后者的意思是“居住”和“居所”，与英语词inn（客栈）有相似之处，我们可以借这层联系将“德里达文本”视为“存在之客栈”的典范。[39]它不是一个原子，而是一个好客的节点。这是多么非凡的节点……

您先请[40]

上文关于致谢的讨论显示出一种表演性（它似乎始终是德里达著作的一个特征）：作者总是尽力按照文本的运行方式尊重文本自身表达的意思。然而，正如或许已显明的那样，由于这种一以贯之的表演性，德里达的文本也让人晕眩，层次繁复，深不可测，难以卒读，自然也无法介绍。而且，如我们所见，阅读德里达著作时体验到的这种困难究竟是布局谋篇的优点还是缺点，读者们也各执一词。

一位支持他的读者形容说，德里达著作的这种效果给人的冲击就像“大白天撞见了鬼”。我在第一章里说德里达的文本让人深感不安，就是这个意思，这也是为什么读者的反应无论是谴责还是赞美，都非常激烈，为什么如他自己所说，他“既被排挤也被追捧”。如果通常认为理所当然的事情突然变得难以揣摩，我们所有人都会同时感到一种斥力和一种吸力。面对德里达的著作时，其中一种反应倾向于压制另一种反应。最排斥他的读者觉得他的思想根本无法理解，如果说可以理解，则只能先把它重新加工为某种可以应付的东西，通常这个再加工的结果就是：德里达是怀疑一切的虚无主义者，他认为文本没有任何意义，他声称所有的观点完全等价，他相信阐释意义时无论怎样都

行，诸如此类。

加文·科琴[41]便是这样一位德里达的读者，而且他显然花了很大精力来研读德里达的文本。科琴延续了鲜明的维特根斯坦式路数，抵制哲学中的某些诱惑性步骤，他试图表明，德里达那些高空钢索似的文本表演虽然让缺乏主见的读者欣喜若狂，其实不过是基础性的概念错误所导致的结果。他的文本缺乏严谨的逻辑自洽，而是螺旋式地升入一个轨道，在那里，语言完全失去了与自己的联系，失去了与我们的语言生活的联系。因此科琴宣称，德里达的文本有一种特别的空洞感或虚浮感。当我们试图追踪它在高空钢索上的怪异举动时，大雾却从天而降，于是我们意识到“我们其实无言以对”，这一点也就暴露出来了。

科琴竭力让读者生动地感受到缭绕在德里达作品周围的“大雾”，我却认为他无意中帮我们驱散了其中的一部分。而且，既然大雾已经将许多读者与德里达的大陆隔绝开来，从这里开始去仔细领略他的著作就再合适不过了。讨论科琴的担忧最终会把德里达和维特根斯坦以一种融洽的方式联系起来，我希望这也可以为科琴（甚至任何人，比如我）提供一个再思考的契机。

科琴的讨论特别有用的地方在于，它呈现德里达的方式在很大程度上延续了围绕其著作形成的公共形象。按照科琴的说法，构成德里达理论核心的“总体性结论”是：一切“语言中的意义”本质上都是含混的，因此我们永远无法确定一个文本（例如某人的话）的意义。正是这条论点破坏了德里达反对者所珍视的严谨性标准。理解文本、探讨和评估观点、推进真理的所有努力都预设了某种可以理解的东西，某种确认的思想，某种能够评估、批驳、认同、欣赏、质疑……的东西。如果不存在“文本的意义”这种东西，如果它总是可以用许多不同的方式来阐释，那么理解一个文本或者清晰解读其意义的学术抱负就会在后现代对各种精英、经典和霸权的反对声中灰飞烟灭了。根据这样的看法，意义的任何效果要么取决于自由读者赋予意义的主观行为，要么（在一种更具阴谋论色彩的政治观念里）由现存的统治力量操纵。无论如何，出于教育或学术目的阅读不同体裁典范作品的想法——人文学科一直以来所培养的那种传统性或批判性阅读实践——都被彻底破坏了。如果“语言中的意义”本质上是含混的，那么我们所能正当追求的任何理解都不过是一种无奈的认识，即任何确立意义正当性的企图都只是一种暴力行为。

为了阐明他所认为的德里达的“总体性结论”如何从根本上就是不清楚的，科琴抛开了复杂的理论文本或文学文本，回到日常生活。他所想象或回忆的文本事件或言语行为都是他深信毫无疑义的例子：第

一种情形是某人真的不确定另一个人的意思；第二种情形与此相反，而且他坚称“更常见”，那就是某人“绝对清楚”另一个人的意思。科琴断言，在后一种情形中，“根本不存在意义上的含混”，听话人通常“立刻”就抓住了说话人的意思。

于是科琴指出，虽然有些例子似乎支持德里达的观点，但无数其他的例子却似乎是反证。他认为，真正完全不清楚的其实是德里达的观点本身。它是“一种空转的语言”，无论读者如何努力，都不可能理解它。

科琴觉得，德里达肯定了某种类似普遍“意义含混”的思想，我认为这一点没错。然而，我们必须强调“某种类似”这个限定语，因为德里达明确地用“播撒”（dissemination）这个词来描述他讨论的现象[42]，以与传统的“多义性”（polysemia）概念相对照。尽管如此，一种说法的意义在不同的语境下总会受制于“内部变换”，这样的看法的确把握到了科琴声称“德里达坚持”的某种认识。

因此，让我们仔细地考察一下科琴举出的例子——他正是以此为据断然宣称“德里达显然错了”。这是一个很好的例子，德里达若在，会比我这里研究得更详细。

> 这是我想到的例子：我为一位年长的女同事扶着门，说了声“After you”[43]。她在我前面出了门，没有说这样的话：“After me？不可思议。多少年都没人追求我了。”她立刻明白了我的意思，但也可能没有。毕竟，用后面的话回答我可能很合适，甚至很俏皮或带有挑逗的意味。但从另一个角度说，不是这样。这样的回答之所以是俏皮的，正是因为她和我都知道，在这种语境下说“After you”是邀请对方在说话人前面出门。这里的意义没有任何含混。某种“行动语境”澄清了意义。德里达显然错了。

我想这是一个相当常见的例子。“After you”这个简洁美妙的短语是一款日常生活中很有用的工具，显然科琴知道如何操作它。他尤其知道（他年长的女同事也知道），它可以用来“邀请对方在说话人前面出门”。而且，在刚才的“行动语境”中，它正是这么用的。科琴非常了解这个小工具，自然也知道它可以被俏皮地理解为“我追求你”的简略形式。无疑他本可设计另一种语境，让一个听起来很相似、耳朵几乎无法区分的说法发挥完全不同的功能。例如，在一个截然不同的场景中，两位年老的农民一起劳作，他们同意对方的看法时可能会说“arf der ewe”[44]。然而，如科琴所说，不是这样。在他所想象的“行动语境”中，这个小工具的功能就是“邀请对方在说话人前面出

门”。其他工具也可以替他完成这项工作。例如，他可以说“您先走”或者“您在我前面出门”或者“我邀请您在我前面出门”。在这个例子里，他用了更优雅的“After you”，并且没有产生误解：“她立刻明白了我的意思。”“德里达显然错了”——是吗？

不，我不这么认为。我认为科琴的例子表明，他认为知道一个句子如何用就穷竭了他心目中“理解一个句子”的含义。事实上，按照科琴的说法，在这种语境下，说“After you”就全然等于“邀请对方在说话人前面出门”，这是它能立刻被理解的原因，再没有别的内容可以挖掘。我的确认为德里达对“播撒”（dissemination）的肯定——正如词形所暗示，它标示着作为意义单元的“义素”（seme）的传播——挑战了这种理解。[45]他会说，总有别的内容可以挖掘。做到这一点需要一种敏感性，它不可被化约为“知道一个句子如何用”的实用知识。确切地说，这是一种对未言明的用意的敏感——即使用法是显而易见的。但在科琴的日常例子中，我们也能这么说吗？在这里，除了“知道一个句子如何用”，真的没有什么可挖掘了吗？

为了揭示德里达在肯定“播撒”时究竟想肯定什么，我想考虑下面这句话：

> 他为一位年长的女同事开了门，说了声“After you”。

我明白这句话吗？如果在它所嵌入的故事里，有人告诉我们，科琴问候的这位年长的女同事是一位毫无魅力的厌世者，我的理解当然就会有所不同——或者她刚刚在一次会议上公开指责过科琴，或者她是科琴所梦想的那种年长的女同事，又或者科琴常把自己幻想成这样一位女同事。这里我没有引入任何科琴所定义的语义含混，完全没有。但我认为，以上每一种变化都可能影响我们对句子用意的理解。我们甚至肯定并接受这一点：在每一种情形中，都可以用不同于After you的某种说法邀请对方在他前面出门。然而，如果是这样，对方“立刻明白”这句话就不再是显而易见的事实。相反，无论在这里还是别处，即使语言的用法很明晰，我们仍然可以找到句子中尚未“读出”的某种东西，因此它仍须继续读。为充分说明这一点，让我们为科琴的例子想象一个简短的后续场景：

> 他为一位年长的女同事开了门，说了声“After you”。说完这话，他和前日一样离开了她。

你现在还确信，当他说“After you”时，“她立刻明白了［他］的意思”？那下面这个后续场景呢？

他为一位年长的女同事开了门，说了声“After you”。说完这话，他和前日一样跟在她后面。

这次我们还能肯定，当他对她说“After you”时，“她立刻明白了［他］的意思”这个判断“绝对清楚”吗？这只是两条路径，事实上这个小工具可以嵌入无数不同的语境中。在每种情形中，无须利用这个短语任何语义上的含混（它的数量是有限的），我们就可以说，我们有不同的理解（它与多义性意义上的含混无关）。这就是德里达所说的“播撒”的意思，而且在德里达的理论中，它并非只是语言生活里一个（或好或坏）的事实，我们不得不忍受的事实，某人可以时不时借助某种独立可辨的语言工具加以利用的事实。相反，我们将会看到，根据德里达的观点，这种将一种文本形式嵌入（严格说来无数）不同语境链条中的可能性正是它成为其所是的文本形式的根基。该观点强调的是，被嵌入的材料是开放的，它能表达某种新东西，某种足够独特、通常无法“立刻明白”的东西。与此相对照，科琴在面对某位“After you”的使用者时采用的方法是，故意将“我绝对清楚，你的话是这个意思，不是那个意思，他们的话是这个意思，不是那个意思”的情形处理为“更常见”的情形。这种解读不想在文本中留下任何吸引人的东西，任何独特的、等待显现的东西。

在这样做的时候，他忽略了按照自己的“理解”概念他有时愿意肯定的那种东西。我们或许也会注意到，这正是维特根斯坦努力教我们避免的情况——构成科琴论证背景的正是他在《哲学研究》中提出的关于句子用法的理论。我在下文引用了那本书中的话，你们会发现，我刚才一直在将科琴的例子拖向维特根斯坦的另一条路径。事实上，我为科琴的场景补充的某个句子就出自维特根斯坦本人，而他的主题恰好是，我们所说的“理解一个句子”是否仅仅意味着知道它的用法：

“说完这话，他和前日一样离开了她。”——

我理解这个句子吗？如果我在一段故事里听到它，我的理解是否符合它应有的意思？如果它是孤立放置的，我应该说，我不知道它的用意是什么。但不管怎样，我应该知道这个句子如何使用，我可以自己设计一个语境。

（众多熟悉的路径从这些词语出发，向各个方向延伸。）

我们说理解一个句子，意味着它可以被另一个表达同样意思的句子取代，也意味着它不可以被其他任何句子取代。（就像一个音乐主题被另一个取代的情形。）

那么，“理解”在这里竟有两种不同的意思？——我宁愿说这些“理解”的用法构成了它的意思，构成了我的“理解”概念。因为我愿意将“理解”这个词应用于所有这些情形。

只在一个特定意义上听到一个词，若有这样的事，那会多么奇怪！

像这样表达，像这样强调，以这种方式听到，这个句子只不过是一系列句子中的第一个，借助它们我们过渡到这些句子、图像和行动。

（（众多熟悉的路径从这些词语出发，向各个方向延伸。））

我稍微压缩了这段引文，部分原因是为了节省篇幅。然而，我希望这些已足以帮助我们解读科琴的缺点，那就是他只想把自己的“理解”概念的一部分称为“理解”。

我适当压缩维特根斯坦的原话，也是为了让读者一眼就看到，肯定“播撒”的句子“众多熟悉的路径从这些词语出发，向各个方向延伸”重复出现。重复同一个句子取得了什么效果？维特根斯坦是否觉得，没有什么比它更合适？两次出现时它的功能是否相同，意思是否相同？为什么第二次要加双括号？这只是一个风格问题吗？我提这些问题，并非因为我已经知道如何自信地、不容置疑地回答，而是因为我不知道。而且，我之所以提醒读者注意，科琴对何为“更常见”的理解是过度简化的，正是因为人们会认为，他努力接受维特根斯坦的漫长历程本身就诱使我们用一个文本来考虑这个时间。他为何会忽略这个事实——他所称的“维特根斯坦式的教育”就包含了反复阅读维特根斯坦晚期的著述？科琴把这段“历程”形容为“准自传式的”，他将这一点刻意与下述事实联系起来：此历程中显著的定向与再定向的运动对他影响太深，一想到当年自己曾信奉的“思想和感知”方式，他就会“如芒在背”、“尴尬不已”。这里的情形恰恰不是“立刻明白意思”，而是科琴发展、改变和修正他对维特根斯坦文本的理解的一种运动，而这种理解在他看来，“至少”经常“在某种程度上是……一种误解”。难道这种准自传运动的旅程与《哲学研究》的写作方式无关吗？如果反驳的理由是，这样的文本太不典型，太不常见，“更常见”的情形是某人“绝对清楚”别人的话“是这个意思，不是那个意思”，那么看起来就是科琴自己更痴迷于用可以称为“形而上学”的方式（也就是希望“绝对地”谈论事物）来理解运行在“语言、生活和语境之中”的“更常见”的东西。

德里达想质疑的正是这种对语言生活之日常性的“形而上学”理

解。事实上，他明确地邀请我们思考，当我们认为语言的意思应当可以立即把握，根据此观念来理解一位他者的话，并希望将这种情形定义为“更常见”的情形时，我们究竟在希望什么。正如我们在下一章会看到的，德里达指出，他在《论书写学》（当然不限于此书）中开展的工作的“最终目的”是让人们自以为借助“即时性”“邻近性”或“在场”等词语已经理解的东西——或许尤其是我们自以为借助它们可以立即理解的那些东西——“变得神秘难解”。

第三章　解读逻各斯中心主义的遗产

在上一章末尾，我介绍了德里达为其开创性著作《论书写学》设定的“最终目的”。问题不在于试图否定（实际上是试图肯定）我们表达自己的那种天真、常规的方式，而是帮助我们发现，他认为我们在哲学中倾向于觉得不够重要的东西其实很重要。他在书中构建的是一个“理论矩阵”，他希望它能帮助我们完成这一任务：开辟空间，以一种新的方式解读哲学传统，解读它的主导性结构和思维模式，揭示它对“即时性”“邻近性”“在场”之类概念的系统性依赖（如今看来诉诸此类概念是缺乏批判性的）。德里达“以特定的方式”栖居在哲学传统内部，创造性地、选择性地利用旧建筑的部分构件，以求阐明它内部那些将它带往另一个方向、给它一个未来的运动。

这一点值得强调。许多人将德里达视为怀疑一切的虚无主义者，一些人对他充满憎惧，另一些人则因为有可能在以“解构”之名为世所知的理论中找到某种彻底摧毁欧洲哲学遗产的东西而兴奋不已。作为对这些看法的回应，德里达的文本开始更直接地声言，以解构的名义展开的解读工作并不涉及对思想遗产的拒斥：

> 我非常喜爱以我自己的方式所解构的一切，我想从解构角度来阅读的文本都是我喜爱的文本，带有阅读所不可或缺的认同冲动。我认为这些文本的未来在很长一段时间内都不会枯竭……柏拉图的签名还没有完成……尼采的也没有，圣奥古斯丁的也没有。

慢慢地，读者开始理解，德里达并非出于对哲学遗产的“批判怒火”而写作，而是为这种遗产、出于热爱而写作，他尤其关心的是为它创造一个未来——在它自己预期的未来之外的未来。

然而，如我们所见，对德里达文本的标准误解与它内部的那些断层线相对应。他的著作将我们现有的（自我）理解能力推到了忍耐的极限，公开抵抗用熟悉的哲学规范包装它的任何尝试，从而也就抵抗了“立即理解”。其结果就是——借用罗兰·巴特的术语——一种深度作者型的文本[46]，有时甚至令人绝望。这个术语描述的文本拒绝遵从

读者对某种类型或体裁（不管是小说还是哲学著作）的写作规范的惯常期待。阅读德里达的文本时那些现成可用的资源似乎让我们陷入一种结构性的失能，无法理解书中发生了什么，用意何在。

那么一方面，我们可能会不自觉地依赖某些不恰当的阐释密钥（怀疑主义、相对主义、虚无主义）来阅读一个尝试某种新东西的哲学文本。因此我们需要告诫自己，不要仓促地宣告，自己知道以“解构”之名解读哲学遗产的工作取得了怎样的结果。我们所继承的接受哲学文本的方法可能妨碍我们更好地（不像通常那样糟糕地）阅读德里达。事实上，接受这种非常规的哲学资源只能是这样的读者，他们发现自己继承的哲学资源既是阐释的工具，也是阐释的障碍。但另一方面，读者的阐释任务并非全无希望，即使它从不会完全结束。对我们遗产的某种贡献——它不甘心自己无法留下任何吸引人的东西，任何需要进一步思考的东西，任何独特的、等待显现的东西——某种名实相副的对遗产的贡献，本身就会引导我们如何成为这种新贡献的读者。[47]

所以，虽然我确信（这让人遗憾），我们在德里达创造的不寻常的文本环境中很难向前推进，这是其构成方式的内在属性——是其结构中一种顽固到无法修正的特点/裂隙，但我同样确信，学会忍受这种持续的煎熬，不知道你的方向，不知道“它究竟是什么意思”，重新学习“想知道它究竟是什么意思”可能是什么意思，也是德里达式教育的一部分。在本章的第一部分，我准备研读德里达的开创性著作《论书写学》的前言，它最仔细、最富于启发性地预见到了可能横在读者前面的种种陷阱和抱负。在第二部分，我将追踪前言后面立刻列出的一系列试探性步骤——通过这番惊人的努力，德里达让堪称世界历史上某种新变异的东西呈现于我们面前。

未—来的前言[48]

《论书写学》从一篇只有一页多的前言开始。这是一篇很传统的前言，因为它开门见山地介绍了作者的意图。然而，这种遵守规范的做法也使得它介入了一个传统的哲学问题，它至少可追溯至黑格尔，因为他曾要求读者别把他的前言太当回事。前言的问题在于，“前言”（拉丁文prae-fatio）的词形意味着它是“事先的说法”[49]，但它实际却是事后的产物，作于作品完成之后，位于（真正的）作品之外，因此那部真正的作品才是写作前言之前的名实相副的“前言”。德里达在《论书写学》的前言中并没有详述关于前言的逻辑。然而，五年后出版的《播撒》有一篇长达50多页的前言，前言的地位在那儿的确成为明确的主题，把德里达后来的言论放在此前那些看似更传统的前言前，对我们会有启发：

> 前言以将来时（“这就是你将读到的”）宣布已经写好的作品的思想内容或意义。因此，在充分阅读的基础上，作品的意义要旨被概括起来，提前呈现。从［这个］角度（它重新制造了一种事后的述说意图）出发，［主要］文本是作为某种写完的东西而存在的——它是一个过去，却冒充一个现在，被一位隐藏的无所不能的作者（完全掌控其产品）当作他的未来呈现给读者。“这就是我写的东西，读吧，我正在写的东西你也将读到。然后，你又可以占有你其实尚未开始阅读的前言——尽管一旦读过它，你就已经预料到随后的一切，因此你不读其余的部分也无妨。”

前言的“前”使未来成为现在，这个未来事实上已经写完，已经过去。于是，有人可能会问，是否真的存在一种为未——来而作的前言，在它那里，未——来真正“未——来”，而没变成别的东西。或许存在，但必须满足这个条件：未——来的东西总是已经抵抗住了“完全概括”的想法——而这可能是前言作者尤其是哲学体系作者的梦想。[50]

如我所说，《论书写学》从一篇简短的前言开始。德里达在里面非常坦率地告诉了我们书的内容和“指导性意图”。他将其描述为一种“问题化”，就是暴露文本“批判性阅读”的传统路数的问题（因此后来他会讨论书写在历史，尤其是哲学史上的地位，但这点我们后面再谈）。他声言，这种问题化要求我们彻底调整关于人类历史演进的各种“古典”观念。更确切地说，它“要求阅读行为将其自身……从各种古典的历史范畴中解放出来”。尽管德里达并不认为这意味着放弃或拒斥“古典规范”（例如关于历史研究中分期的规范），但在此框架下，那种将历史视为朝着确定终局渐次展开（或许体现为清晰的时期、阶段或时代）的线性发展的观念——该观念仍然控制着阐释从古代到我们“现代”整个历史进程的各种努力——会变得难以成立或难以理解。

在试图理解我们“当今”的世界究竟在发生什么时，德里达和当今的大多数人不同，他很严肃地思考这个问题：一个有鲜明哲学印记的传统在多大程度上影响了我们的历史理解。这个哲学传统认为，人类历史从总体上说是一个分阶段、受目的指引的（或者说“目的论”的）运动，它从原始的或者说“野蛮的”动物性起源朝着理想的、完全人性的未——来人类终局或者历史终局前进。德里达通常会把西方经典库中所有重要的形而上学体系归入这个传统，并且会宣称（我觉得这有些令人惊讶），塑造这种历史观念的一直都是一种对书写史的独特阐释。因此，德里达关于何为书写的沉思——他的新“书写学计划”——相当于以侵入他所解读的古典哲学传统的心脏地带为目标，在他看来，我们“当今时代”的自我理解仍然留有这个传统的深刻印记。德里

达抵抗古典哲学为世界历史所建立的线性目的论模型，这是他努力为哲学开辟新方向的核心工作——如下文所示，该方向将不再被目的论左右。德里达的新“书写学”退到了我们数百年来通常借以理解自身的一系列二元对立后面，它甚至不再受传统上最激进的分期标准——“自然与文化的对立，兽性与人性的对立，等等”——控制。我们借以理解我们自己这个实体的整个观念结构——大写的“人类”观念和关于应有的“人类终局”的观念——都将受到他的质疑。

这番分析的视野之广阔令人难以置信。然而，与之平衡的谦逊态度却值得强调。一方面希望“尊重古典规范”，另一方面试图创造性地开辟一条挑战现代西方思想奠基性资源的路径，做到这一点绝非易事，德里达声称“在此过程中他无法不让［自己］尴尬”。正如我希望在本节余下部分表明的那样，德里达重新解读西方现代性遗产的工作不可能避免这种尴尬。这并非仅仅因为他的工作必然会在我们的自我理解中（事实也如此）产生难以忍受的观念裂隙和断层，更因为在一个自身只能写成未——来的前言的文本里，这样的裂隙和断层必然会增殖和累积。我们将会看见，德里达与西方现代性的交锋是以一种朝向“未来世界”的开放性为引导之光的，而这个世界无法化约为任何现存的或在我们时代立刻可利用的东西（例如，无法化约为现在对某个“未来的现在”的盼望或预期）。[51]这样一种“未——来”的未来如何能引导在“此时此地”从事的研究，是这类研究无法毫无问题地表述的，哲学关于（例如）引导和光二者关系的传统讨论也无济于事。[52]引导德里达的光不是来自一幅真正属于人类之未来的远景——一个我们终于学会如何生活的未来——而是一种（在“此时此地”的）动力或冲动，它源于奋力开辟出一个不以此种人类终局为目标的“方向”的信念、承诺和保证。如他所言，“倘若存在一个无条件律令，它就是为保持未来的开放做一切努力”。我将在下文继续阐述这个观点。

《论书写学》分为两大部分。第一部分名为“字母之前的书写”，正如我所说，它“勾勒出了一个理论矩阵”。建立这个概念框架旨在为“恢复书写地位”的努力正名，进而为重新阐释或解读哲学史提供一个杠杆。第二部分名为“自然、文化与书写”，主要探讨如何绕到西方传统对世界历史的理解背后，它分析的是突出表达了这种思想的卢梭著作。

第一部分的开篇很短，仅有两页多的篇幅，它的标题“铭文”颇为神秘（至少我这样觉得）。这段文字的发端是三则有数字标号的引文，按德里达所说，它们构成了“三重铭文”：

1.在书写的科学中出类拔萃的人将像太阳一样灿烂。一位抄

写员（EP，第87页）

啊，萨玛斯（太阳神），通过你的光，你可以扫视所有的土地，仿佛它们都是楔形文字（同上）

2.这三种书写方式几乎完美地对应于人们考察民族形成时所依据的三个不同阶段：描摹物体适合野蛮民族；词语和想法的象征符号适合半野蛮民族；字母适合文明民族。卢梭，《论语言的起源》

3.字母文字无论就自身而言还是对自身而言都是最智慧的。黑格尔，《哲学全书》

第一则“铭文”由两句引文构成，它们的出处都早于西方的古典时代，是德里达从《各民族的书写与心理》（L’écriture et la psychologie des peuples，这里德里达缩写为EP）中择取的古人的话，《论书写学》第一部分是以1965年的一篇长书评为基础写成的，评论的两本书其中一本就是它。这两句古话合起来预示了德里达自己的书写学（他自己的“书写科学”）蓝图，而且与我们刚提到的谦卑态度相对照，它们所表达的雄心坦率得令人惊讶。第二则“铭文”代表了一种深度种族中心主义（德里达想借这个词标示出鼓吹“西方人”优于其他任何人类族群的理论）、语音中心主义（德里达想借这个词标示出认定“语音”优于“书写”的理论）的书写史观念，为后面对卢梭的解读做了铺垫——德里达认为，卢梭在他（德里达）定义的我们的“时代”或“阶段”（我们至今仍未走出）里占据了范例的位置。如果我们预判，在哲学史上，那种据信是“人类”所独有的智力一再被确定为掌握一种纯粹理性秩序（或者说理念性“逻各斯”）的能力[53]，那么出自黑格尔的第三则“铭文”则预示着上述种族中心主义、语音中心主义的观念同时也是逻各斯中心主义（德里达想借这个词标示出相信所谓“理念性意义”具备某种不可化约性的理论）的。[54]

在上述三则引文后面，德里达向我们解释了引用它们的目的，或者说“它们用来聚焦于”什么问题。接下来的一页我们需要读得格外仔细，因为德里达论述的节奏非常缓慢。“三重铭文”所宣告或者聚焦的内容

（一）“不只是”与拼音文字的观念相联系的一种明显的种族中心主义，也

（二）“不仅仅是”一种明显的逻各斯中心主义，他声称，逻各斯中心主义一直控制着（但同时也以某种方式一直遭到其挑

战）

（1）在一个书写拼音化必须掩饰自身历史的世界里的书写观念

（2）一直将总体性真理的起源归于逻各斯的形而上学历史

（3）科学观念

而且

（三）“不仅仅”宣告一种书写的科学或者说书写学正在全世界显示出解放的征兆

但是，它最终用这“三重铭文”

（四）“尤其”暗示了一点：书写的科学面临着永远不能确立为其所是的风险（例如，它可能不会有统一自洽的计划、方法的阐述、边界的设定，等等）。这是因为，这样一种把我们从逻各斯中心主义思维模式统治下的时代解放出来的科学，其概念本身只有在这个时代之内，在这种统治之下，“对我们才有意义”。

然而，如我所示，德里达虽然也在这个时代生活，这个事实却没能阻止他为一种新的书写学计划采取多少算得上系统化的步骤，或者阻止他在理论之路上的跋涉。因此，他在总结时用了最后的一个（遵循他的谨慎习惯）

（五）“也许”：“也许，针对这个暂时仍然称为‘书写’的东西并且围绕它做耐心的思考和艰苦的研究”依然不失为“忠诚于一个未来世界”的一条路，那样一个未来我们现在还无法测度，它位于每一条现在测度或预见的地平线之外，但又具备某种“现在就宣告其存在”的急迫性。

无疑，在这个未来世界里，对世界历史和人类生活意义的经典（西方）理解将不再占统治地位（因此，如果德里达观点无误的话，“符号、词语和书写的价值”也将“受到质疑”）。然而，既然这个“未来世界”恰恰不是一个我们在现在世界的地平线内能够测度的未来，而是一个“知识闭合圈之外”的未来世界，我们就不得不承认，“针对这个未来世界……针对这个引导我们前方这个未来的未来，目前还没有任何铭文”。[55]

前言的逻辑一直在发挥作用。然而在《论书写学》中，我们找到

了一篇真正像前言的作品，以它为前言的作品不再抢先占据了前——言的位置。尽管如此，我们或许有理由希望，这篇像前言的作品一定是忠诚于那个未来世界的。这是德里达的“弥赛亚式”希望，一种没有弥赛亚主义固定内涵的弥赛亚主义[56]，因为这种希望所希望的未来世界恰恰不再被那种渴盼最后终局来临的经典希望所统治。这就是前文提到的一个有些令人晕眩的想法：新的“方向”不能（也决不允许）理解为朝向最后的“人类终局”的“方向”，这种目的对“我们”而言不会是又一个以人类为标尺的目的。在德里达看来，解构通过一种创造性的运动朝着一个未来前进，在这个未来，朝着未来运动这个概念本身都获得了崭新的、不再受制于目的论的含义。不是为人类设计的一个新方向或另一个方向，而是不再以人类为唯一标尺的方向，一个恰恰允许未来保持未——来性的方向。所以到目前为止，德里达著作的意义（我既指这个词字面的意思，也指它的评价性含义）还很不确定，因为它产生的前提是忠诚于一个“知识闭合圈之外”的未——来。然而，德里达与我们打赌（以他自己为赌注），他关于书写的书写是已然成为未——来前言的“一条思想之路（一种思维方式）的蜿蜒”[57]。

在晚期的著述中，德里达将编码在这种弥赛亚式希望（这种西方种族中心主义和反种族中心主义之外的希望）中的“政治”观念称为“未——来民主”。然而，即使这个（看似熟悉的）名称也并不指望能为未——来指定一个明确的“目的地”。如德里达所说，称它为“民主”的理由是在希望内部的一个褶：它包含着一个“向未来敞开的”信念和“保证”：

> 因为民主仍然未—来，只要它存在，这就是它的本质：它不仅永远可以无限地改进，因此永远都不完善，永远指向未来，而且由于它属于承诺的时间，在每一个未—来的时间里，它都会一直存在。

所以，德里达所召唤的引导他的未来世界概念并非某种关于被期盼的“未来的现在”的概念或理想。尽管如此，他的确希望自己的著作能够表达一种承诺或信念，它属于一种“在此时此地”行动的努力，它仿佛以一种生产未来的方式推动自己向前。因此，“未——来民主”的“只要它存在”就包含了一种核心的指涉——指向现在已经发生的东西——我们可以称之为“解构”。我们该如何理解这一点？无疑，这个“未——来民主”的“现在”所暗示的时间扭力使得它难以把握。

困难之处在于，需要竭力记住，在一个让未来保持开放的承诺或保证或信念的“此时此地”，未——来以一种特定的方式来临，也就是说以现在尽其所能阻止某种永远都为时过早的胜利宣告（宣告某种终

极的到达或者说历史的最终结局——这种到达在任何“未来的现在”都为时过早）的方式来临。因此我们可以说，德里达一直努力在任何“此时此地”生产的是这样一种哲学文本——事件[58]，在某些点上，它应该实质上位于它自己之“此时此地”的地平线以外。这种文本不甘心无法留下任何吸引人的东西，倘若现在它不能被彻底消耗或者立即被全部理解，它会欣然欢迎这样的机会。这种文本和作为其读者的我们都留在我们前面，始终未——来。[59]

我在倒数第二章会返回德里达著作里的民主主题。此刻我只想借此表明（我很愿这样做），谈论德里达文本中显而易见的技艺大致是什么意思。

人们通常把技艺简单地理解为一位大师令人惊叹的“专门技巧”，德里达哲学文本——事件的技艺却不同，它是一种以他为源头的表演，不可化约为以他为表演者的表演；我们完全不可能指望将这种“此时此地”的事件当作“他的能力”的简单纯粹表达形式，或者不加限定地称为“他的表演”。正如德里达在他生前出版的最后一本书《流氓》中所说，“对主权的某种无条件放弃是一种先验的要求”。

有趣的是（我也认为这是合理的），这里讨论的结构不可能通过关于自愿的、有意的行动的那套语法实现完全的稳定。它的确是有意的（彻头彻尾如此），但这种有意的行为并未从其内部（彻头彻尾）排除“让”某种不可预见、不可阻止的东西“发生”的可能性。

虽然我的确把德里达看作这种意义上的技艺大师，但我认为在这方面他并非与众不同。任何发现恰当词语，或者让球笔直行进、或者将球踢入人群或球门的人都知道，虽然这个结果是通过他这个人的肉身发生的，但把它仅仅理解为这个“人形主体”让某个“对象——物体”或者“事件——时刻”发生的有意行为，是很不充分的。它发生了，在此事件中主动性和被动性无法切割并精确地分配给这个表演行为的各个部分。它既是完全有意的，也是自动发生的。这并不意味着表演者只能认为自己“被附了体”，那无非是将另一个行为者的意向性拽入这个事件；但也不能完全把它视为“表达”，那样这个事件无非是将自己的某种东西“推出来”[60]。我们开始意识到，有个令人惊讶的主题在我们思考人类技艺高峰时从未远离，这个主题显然也让德里达惊讶并且成为其文本的推动力：它就是书写。

第四章　转向书写

对于作为一个哲学主题的书写，德里达尤其关注，他的切入点是关于书写地位的一种怀疑态度（他将其视为“最具代表性的哲学运动”），柏拉图《斐德若篇》中对书写的谴责已经反映出此种态度，因此这个传统可以回溯“至少约20个世纪”。但另一方面，这个传统也不是一种静态的秩序，在这个最具代表性的哲学运动的时间范围内，德里达发现了一个变化的趋势，当“各种迥然不同的研究”最后全部将注意力转向语言的时候，它终于显示于世人面前。

今天，人们经常谈论所谓的“语言转向”，其含义是晚近时代的思想研究已经将其探析的问题归结为关于语言的问题，或者至少这些问题的解决从根本上说取决于对语言的正确分析。在德里达看来，这个“转向”由来已久，也远非与传统或者形而上学决裂。他认为，从它最深处的轨迹看，它其实是这个传统的最高点，按照他的说法，它显明了西方形而上学传统的深层构造，既未完成它，也未取代它。

德里达是这个语言转向的一部分吗？他的著作构成了它的一个时刻吗？既然他强调我们有必要“显明语言体验”，答案似乎是肯定的。事实上，德里达的著作经常被看作语言转向的极端例子，这样做也不无道理。他声称，阅读工作“不能越出文本，朝向某种不同于它的东西，而无损其正当性”，还说（声名狼藉的一句话）“文本之外无物存在”，这都让人觉得，他在研究中选择了语言转向，甚至勾勒出某种语言唯心主义。在德里达看来，“书写的人”和一般被视为“这些‘血肉之躯’的真实生活”的一切都不是存在于我们通常相信可以毫无问题地界定为“某某的文本”的那种东西“外面或后面”的某种东西。相反，他坚持认为，这个“真实生活”本身就是某种“铭写在一个已确定的文本系统中”的东西。

这样，就只剩下语言了。

倘若这就是德里达所说的，平日那些针对他的谴责和羞辱之词或许就不算过分了，他就犯了荒谬夸大语言重要性的错误。倘若德里达在上面的引文中所召唤的“文本系统”真的是一个“语言系统”，那么我们肯定在他去世之前很久就已经不理会他了。但它从来不是后者，绝对不是。

若要对“文本之外无物存在”这类表述有起码的理解，我们务必先意识到，在这里发生作用的“文本”概念与语言系统无关，而与书写的结构有关——关于“书写”的含义我将在本章和下一章探讨解释。传统观点认为，语音先于书写，我们自己也天然觉得如此。然而，德里达的著作却提出了一种新见解，它值得我们仔细考虑。对德里达而言，语言以及我们认为属于语言的一切——词语、句子、符号、语音、书写（通常意义上的）、规则、意思、指代关系等等——都因为书写（按照他的新定义）的结构才成为可能，它们只能被后者“打开”，最终也必须按照后者来理解：“书写于是包含了语言。”

由于有了这种新观念，德里达的文本远不是哲学中语言转向的一部分，而是努力在它之外去研究，更准确地说是给它定位。事实上，正如《论书写学》第一章开头强调的那样，德里达认为，当前的语言转向并非为建立令人满意的、严谨的哲学而非采用不可的方法，而更像是我们仍未走出的这个时代的历史必然。德里达还认为，这是一个旧观念体系日益颓败的时代，“似乎正在走向自身真正的衰竭”。正如我们将要看到的那样，德里达宣称，随着我们时代书写学转向在各个领域的出现，我们正在目睹堪称“书写历史上和作为书写的历史上新变异”的东西：

> 无论如何思考语言这个问题，它从来都不是一个普通的问题。但它从来都没有像现在这样作为一个问题侵入各种迥然不同的研究、各种彼此各异的话语的全局视野中……“语言”这个词的贬值（它蛊惑我们的时候却暴露了一套不严谨的语汇）、某种廉价魅术的诱惑、对时尚的被动屈从和某种先锋的意识（其实是无知）都是这种效应的证据。“语言”这个符号的通胀就是符号本身的通胀、绝对的通胀、通胀本身。然而，由于它的一个方面或一个影子，它自己仍然是一个符号：这个危机也是一种症候。它仿佛身不由己地表明，一个历史——形而上学的时代必须最终将它的整个问题视域确定为语言。它必须这样做……因为……语言的根本生存已经遭到威胁……当看似溢出它之外的无限所指已不再能让它对自己感到确信，已不再能将它包容其中并为它提供保证。
>
> 通过一种缓慢的运动（其必然性几乎无法感知），至少两千年来一直向语言之名汇集，并最终聚合在语言之名下的一切已经开始让自己转移到书写之名下，或者至少成为它概括的内容。

这种恢宏的历史视野在《论书写学》的开篇就已如此自信地展现出来，它所确立的方向德里达的文本自始至终都未偏离。对于当代出现的语言和符号的通胀（所谓的“语言转向”），他骤然暴露的敌意也

与众不同。那种转向的广泛蔓延（他提出，与其说它是在我们传统的历史演化中的一次“转向”，不如说是一种“径直向前”）并未被他看成充满潜力的哲学进步，而被当作一种文化的贫困，这一运动不仅缺乏清楚陈述的理由来支撑，而且被他形容为以“不严谨的语汇”为特征的“廉价魅术”和“时尚”，总之是一个凸显“无知”的转向，而非一种充满力量的理论新进展。另一方面，德里达也把这种历史演化（语言符号在思想文化的如此多个领域都被推到前台）本身看成一种迹象或症候：语言以这种方式进入中心，是因为曾经看似坚实地支撑语言的地位、让它无懈可击的一切，曾经让我们深信语言的实际与我们的语言观念相符的一切，确切地说就是与一种纯粹理性（意义、观念性）相对应的外在或者说可感的意指系统，一种传统上按照神圣词语或者神圣逻各斯（“无限所指”）来把握的秩序，已经开始解体。

有人可能想借用尼采“上帝已死”的宣告来阐释德里达针对这种“未祛魅”的语言意义观提出的“祛魅”的观点。但我更愿意这样理解：德里达关于书写史（尤其要加上作为书写的历史）的阐述，以及他对我们时代某种“书”的概念走向终结的分析以一种新的、强有力的方式为这个意义混乱的口号注入了内容。当然，通过书写这个看似毫不起眼、毫不重要的话题来阐述如此宏大的主题，这种可能性的确显得不同寻常。但是按照德里达的说法，在符号的观念（我们今天通常仍然借助它来理解书写）和“基督教创世论的时代（当基督教资源将古希腊观念的资源据为己有的时候）”之间存在系统的、不可消解的联系。

这种联系的关键是语言符号的古典解释——将它们看成一个（现世的）可感的能指和一个（理念的、心理的、概念的）可知的所指的结合体。虽然这个所指并不需要处处都与造物主上帝的神圣逻各斯观念相联系，但作为“理性的纯洁面容”，它仍然立刻就与一般逻各斯的观念、与一种纯粹理性秩序的观念纠缠在一起。这种观念就是无法与它在神圣逻各斯思想里的“形而上学——神学之根”“无害地分开”——文字作证，神圣逻各斯就是“太初”上帝的亲在，这样归根结底，它也就无法与上帝的“言语或面容”分开。所以按照德里达的说法，“符号和神性有相同的出生地点和出生时间。符号时代本质上是神学时代”。而且，在这样一个时代，书写既然正好是现世的或可感的能指的形象化投射，本质上外在于作为纯粹理性的逻各斯，就只能遭受“被贬低”的命运。

如果现在是书写而非语言开始强行成为思想和研究的汇聚点，那么“人类”的方向或许正在经历一个划时代的变化：人类生活和人类历史的基础结构将不再以“具备逻各斯能力的生物”（希腊语zōon logon echon，罗马共和国时代的拉丁语译作animal rationale，其后果是灾

难性的）这个“希腊观念”或者神形被造之物（拉丁语ens creatum）的“基督教创世论”来理解。人类历史的传统话语——将人视为理性动物的话语——沿着直线轨迹朝向他的应有终局（也是它的家）行进，如今或许正在走最后的旅程。

虽然德里达对书写的重新评估旨在让我们对它的理解摆脱仍然束缚它的希腊——基督教或者说本体论——神学体系[61]，但他也意识到，事实上，书写并非一直被贬逐于一种堕落的、次等的地位。在符号时代之内，既有（正如我们可能猜测到的那样）“坏”书写，也有“好”书写。然而，对于好书写来说，争执的焦点一直都是一种本质上是比喻义的书写意义，而后者又立刻与神圣逻各斯（这在前现代的“自然之书”观念中体现得尤其明显，因为它就是“上帝的书写”）发生关联，这种意义恰好将字面义的书写定义为（比喻义和字面义的通常优先顺序在这里令人玩味地颠倒过来）可感世界中一种“仅仅停留在人类层次的”工具[62]：作为人类一种技术工具的书写是对语音的补充，处于从属地位，语音在这里是更远离现世（在所谓的“内心独白”中，它从根本上说不属于外界）的天然的第一能指。现世的书写一直被看作“能指的能指”，只不过是一个记号，一个踪迹，与精神的纯洁生活和应有发展毫无关联（或者只有污染它的危险）；它与好书写毫无关联——学习和掌握后者才是识字的文明人的任务：

> 因此，好书写一直以来都遭到限制。作为不得不限制的东西而被限制：在一种自然或自然法（无论是否神创）的边界内，但首先被理解为在一种永恒的在场之内。因此，它被限制在一个总体之内，包裹在一卷或一册书里。[63]书的概念是一个能指之总体（无论有限或无限）的概念；能指的这种总体无法成为一个总体，除非一个由所指构成的总体在它之前就已存在，监督它的铭写和符号，并且在其理念性方面完全独立于它……如果我将文本与书相区分，我会说，目前在各个领域正在发生的对书的破坏就是让文本的表面裸露出来。

“书的终结”这个主题并不是预言图书馆真会逐渐倒闭，而是一种比喻的说法，它所指的情形我们其实一直都隐约知道自己身处其中，但是现在“已经开始强迫我们注意它的本来面目了”。对一种逻各斯或者说好书写的经典认识在我们的时代已经日益不被人相信了，这种好书写被理解为一种理念性的在场，一种预先存在的、神秘的（即隐藏的）“精神领域”，一种原则上能够被作为“精神”生物的人把握的纯理性秩序。“人类”和一直以来借以理解“人类”的以逻各斯为中心的秩序已经难以维系。

然而，我们也应记住，在我们的时代已经开始强迫我们注意其本

来面目的是，迄今为止一直被认为外在于（从而一直可能污染）被视为人类应有的生活（例如由记号、轨迹、踪迹——这些并非偶然与据信“仅仅是动物式的”生存相联系的概念——组成的秩序）的一切正是让那种生活成为可能的条件。的确，如果“书写”涵盖了一般意义上的记号和踪迹的形成，那么我们可以说“在书写之前不存在语言符号”。正如我们在下一章将详细了解的那样，德里达的文本肯定一种重新理解的“书写”既先于“文字”，也超越“文字”（乃至一般意义上的语言），并不是在肯定传统意义上被视为坏书写的那种东西，也不是认可以隐喻方式定义的它的他者。[64]德里达宣告，我们时代出现了以“对书的破坏”为标志的一种转变，这和尼采“上帝之死”的宣告相似，既不是粗暴的物质主义，也不是绝望的虚无主义，甚至也不是（尽管外表很像）对宗教信仰的“无神论式批判”。毋宁说，它只是在努力表述我们的时代之内已经在发生的运动。它构成了解读我们时代的整体努力的一部分，它邀请我们重新思考我们对世界和生活意义的理解。它邀请我们重新审视哲学史的演进：逻各斯中心主义的时代正面临解构。

但另一方面，重新确立书写的地位并未给我们提供一种途径，让我们能真正有效地批判或者批判性地评估任何对参与者而言的确能赋予生命意义的东西——“意义”在这里指获取某种已经“书写”（例如，在某种我们或许直觉到或者已经向自己显明的好书写中）在“文本之外”的“真理”。那种令人宽慰的认知主义（就是相信在此事上存在某种可以知晓的东西）永远无法企及，即使在“西方人”过着一种坚定相信其存在的生活时也不曾存在过。

无疑，这是将近代的、启蒙运动以来的对未祛魅自然和作为纯粹理性秩序的逻各斯的批判做了不同寻常的激进化和加速化处理。我们立刻就能明白，为什么最吸引德里达的是那些最有力地挑战过作为西方逻各斯中心主义思想根基的超验主义、超自然主义和种族中心主义的作者——卢梭、马克思、尼采、弗洛伊德、索绪尔、胡塞尔、海德格尔、列维纳斯、J.L.奥斯汀。这些同伴令人惊讶，而且每一位都能被也将被德里达批评，因为他觉得他们在某些方面仍有欠缺，仍在重复根植于他们所批判的传统的某些姿态。然而，对德里达来说，这些思想家并不完全契合希腊——基督教时代的逻各斯中心主义，他们的重要性在于，其著作显示出质疑该传统本体论——神学根基的强大力量。

如我此前所说，这并不意味着德里达认为自己就应该简单地“摒弃”这些根基。事实上，我们自己就存在于这个传统之内，所以任何真正希望“从根本上批判形而上学”的所谓思想突破都必须（也只能）

（创造性地）利用我们实际栖居的这个传统中的资源：无人能声称从传统之外展开批判。对德里达来说，要从根本上批判形而上学，最重要的杠杆就是对书写概念（它看似没有威胁，迄今对哲学而言都不是核心的、不可避免的概念）的重估。

于是，按照德里达的说法，所谓的语言转向并非只是一次碰巧发生在不久前的事件（无论是好是坏）。相反，他认为，语言这个问题的崛起，与西方形而上学的历史渊源极深，是其内在发展的结果。然而，该历史的演变也体现出另外一种趋势，就是日益激烈地挑战和质疑西方传统思想的本体论——神学前提，德里达也属于这个宽泛意义上的“启蒙运动”。尽管如此，德里达发现，现代以语言和语言符号（作为语音能指和所指意义的双面统一体）为焦点的研究并不是进一步理性地、科学地批判前现代迷信的沃土，反而是不显眼地、实际上是教条地保留了它通常认为自己正在取代的那个本体论——神学传统的根基性主题。符号的概念：逻各斯中心主义时代最隐蔽的，或许也是最后的抵抗。

德里达的“理论矩阵”将符号时代描绘为处处陷于拼音文字之形而上学的时代，在此基础上，他自己将奋力抵抗现代对“语言”这个符号的极度追捧。如我此前所说，他觉得最重要、最激进、最有趣的不是所谓的语言转向，而是历史大潮中日益明显的书写学转向的迹象。一段时间以来，人们都在谈论“表达行动、运动、观念、沉思、意识、无意识、经验、情感等等的语言”。然而今天德里达说，“我们倾向于用‘书写’来表达这一切，甚至更多”：

> 不仅指字母的、象形的或表意的文字的物质姿态，而且指让文字成为可能的东西所构成的总体，还指意指的“形面”之外被意指的“意面”本身。这样，我们所言的“书写”就涵盖了创造出一般意义上的印记的一切事物，无论它是否以字母表达，即使它在空间中散布的东西与语音的秩序格格不入：当然包括电影拍摄、舞蹈，也包括绘画、音乐和雕塑的“书写”。我们也可以谈论运动的书写，甚至更有把握地谈论军事书写或政治书写（考虑到今日控制这些领域的技术）。上述说法描述的不只是与这些活动相关的、处于从属地位的标记系统，也包括这些活动本身的实质和内容。也正是在这个意义上，当代的生物学家在论及生物细胞内最基础的信息处理时会用“书写”和“程序”[65]这种词。最后，控制程序所覆盖的全部领域，无论它是否有真实的边界，也会是书写的领域。控制论的理论本身若要驱逐所有的形而上学观念——包括灵魂、生命、价值、选择和记忆的观念——它们直到最近都还起着区分机器和人的作用，它就必须保存书写的标记、踪迹、印

记（grammè）或书写素（grapheme）的概念[66]，直到它自己的历史——形而上学特征也暴露出来。

倘若这是真实的发展趋势，我清楚地感觉，比在1967年更明显的是，今天在我们试图表述人类生活的深层结构时，“我们倾向于”谈论与书写而非与语言相关的事物：我们今天倾向于说，在我们的DNA“密码”里，写在我们的基因里，位于大脑里的踪迹，等等。这些暗喻和明喻经常都与生物学有关，但也经常与机器有关。今天，计算机的比方无处不在。计算机“运行”一个“程序”，它们这样做（一旦预装了程序）并不需要一个运行者，一个藏在写好的代码后面的“谁”，一种操控或者陪伴迅疾得无法想象的0和1序列的存在。

当然，这只是我们时代的前理论趋势——而且有人还可以坚称，制造计算机仍然需要程序设计者，他仍然是某个谁，而非一台机器。另一方面，当今的问题是：一个人的生命（无论生物的还是文化的）在多大程度上像机器，又在多大程度上嵌在程序和机器化进程之内？这是否完全排除了我们不想排除的东西：责任、偶然、决定和不可预见的事件？德里达的答案是否定的。我们后面会回到这个话题。

无论如何，既然“书写学转向”的想法还只是一种前理论趋势，为何我们对待它要比对待所谓的“语言转向”更认真，或者认为它更重要呢？当然，我已经开始暗示，书写学转向为何可能有深刻的历史——形而上学含义。但是德里达知道，如果他不试图“为它辩护一番”，他卷入这场（作为）书写（的）历史之内的转向，其罪过就和自己曾严厉谴责的所谓语言转向中“屈服于学术通胀运动”的行为如出一辙。那么，什么有可能赋予其正当性呢？究竟是书写的什么方面（若有的话）让它适合充当今日正在发生的如此多趋势的汇聚点？在接下来的两章里，我将按照自己的理解扼要介绍德里达为自己介入书写学转向所做的正当性辩护，也即解读塑造了一种新的书写学思想突破的“理论矩阵”的根本原则。

第五章　延异[67]

在我们仍未走出的符号时代，变得“完全清晰”这个哲学雄心在人们的理解中就是，通过彻底消除我们想表达的意思（即所指）的歧义来克服各种困难。或者，我们可以仿效德里达的说法，将其形容为，通过将播撒（第二章所介绍的概念，即相信存在无数理解意义的路径）化约为多义性（存在确定数量的不同意义）来克服各种困难。传统的哲学家或许想说，问题的关键不在于能指或者词语（无论是语音还是书写形式），而在于意义——逻各斯——它在我们听见并理解一个词的时候就被立即把握。而且我们在把握某种意义的时候，所把握的必须在根本上是某种单个的、可辨识的东西：传统的哲学家或许会说，某种是“一”的意义必须是一种是“一”的意义。[68]

德里达的文本为自己设定的任务是，在思考这里讨论的同一性时不屈服于这种将播撒化约为多义性，甚至同时“反对”二者的冲动。[69]与这个新任务相对应，我们发现我们称为“哲学”的这个学科的继承人也改变了雄心。他不再梦想达到最高级别的概念清晰度（其含义是让我们想表达的意思在其同一性方面变得完全透明），而是努力学习如何反观式地忍受我们已经每天多少有些天真地忍受的东西（它甚至已经成了我们的“每天”），那就是这个事实：我们生活在一个根本意义上的“书写空间”中，一个文本中——其特征就是同一性内部的某种无法化约（这并不简单地意味着“无限”）的游戏作用[70]，德里达将把它表述为一个（仍然可以辨识为法语的）新词“延异”（différance，而非différence）[71]。作为化约播撒的欲望，哲学的过程就是试图消弭游戏作用的过程，然而这是不可能的。在点评亚里士多德的一段话时，德里达如此总结了语言的经典哲学观念（我们姑且这么说）：

> ［对亚里士多德而言，］只有当一个名词只有一个意思的时候，它才是恰当的。更好的说法是，只有在这种情况下它才是名副其实的名词。单义性是语言的本质，更确切地说，是目的。作为哲学的哲学从未放弃过亚里士多德的这个理想。这个理想就是哲学……每当多义性不可化约，甚至无法保证意义统一性的时候，我们［按照哲学的看法］就被放逐到语言之外，因而也是人性之外。

什么对语言是恰当的，什么对人类是恰当的，两种观念之间的联系我已经谈过，也将在本书的最后一章再谈。[72]然而，在这里预告一下德里达的看法对读者会有帮助：我们在将人类描述为“说话的生物”（在符合亚里士多德语言理想的意义上），甚至唯一具备这种说话能力的生物时所依据的观念在他眼中是有很大问题的。而且，他所提出的替代性语言理论让他能够有力地“反驳［这个观点］：［使一种语言成为可能的前提条件］制造了一条线性的、不可分割的、对立的边界，制造了一种人与非人的二元对立”。正如我们将看到的，他并未肯定一种生物学的“连续统理论”来与这种二元的、对立式的观念相抗衡。相反，他根本不想否认属于不同生物（包括人类）的生命结构的专属性或起区分作用的“独创性”。然而，他的确愿意声言，如果我们遵循哲学一直以来的习惯，认为这些区分性的差异“永远事关”在人类和其他动物之间“标明一条绝对的界线”，仿佛我们为人和其他动物的区别赋予的意义（德里达会继续坚持而不是贬低这个意义）是植根于对客观真相的感知之中，那么我们就理解错了。此种思想最核心的一点就是认为，唯有人是“说话的生物”，这种语言能力是这样一种生物和其他每一种（仅仅生存着的或者纯粹生存着的）生物之间不可逾越的分界线。但是德里达拒绝承认，我们为人和其他动物的区别赋予的意义具备这种客观性。如他所说，“人类语言无论具备多大的独创性，都不允许我们在我们一般希望切分的地方一劳永逸地‘切分’”。倘若我们真要肯定人性所谓的独特性和“尊严”，也不能继续在这种将人和动物生命截然分开的框架内来思考。

值得重申的是，德里达竭力质疑传统的亚里士多德式的（姑且简单地称之为“哲学的”）语言观，并不意味着他只不过想肯定相反的观点，即复义性或多义性才是语言的本质或目的。将多义性与播撒相对立，其用意并不是声称，我们所说的一切都是含混的（每个词都至少有两个甚至更多的意思），而是强调在每种“意思”本身（如我们在第二章所见）都有多种解读这个意义上，多义性不可化约。

这样，在思考一种说法的同一性时，德里达并不否认，谈论一种最低限度的理想化——认为一个说法在新情境或者新语境下仍是同一个说法的可能性——是必要的或恰当的。然而，德里达坚持认为（这会将我们引向他最常表述的一个观点），我们由于对阐释语境的敏感性和开放性而产生的针对同一个说法的各种不同理解，最终无法与我们认识并知道如何使用的那个说法的同一性相分离。这并不意味着“理解一种说法”有两个不同的意思（那又是“多义性”了）：一个意思大体是“知道它如何用”（对表达方式的掌握），另一个意思是“知道它的用意”（对语境的敏感）。如维特根斯坦所言，是“理解”的这两种不同用法（既包括我们声称理解的意思与另一个语境“相同”的场合，

也包括我们声称理解的意思独一无二、与其他语境“不同”的场合）“构成了我的理解概念”。在我们理解这个词的众多条路径上，它们都在发挥游戏作用，“因为我想将‘理解’这个词应用于所有这些情形”。

认为理解的逻辑同时体现了同一性和差异性，这种观点很复杂，需要仔细解说。在本章和下一章，我将完全聚焦于（在我看来）德里达关于这个主题最有说服力的阐述和论证。部分内容会涉及比较高深的讨论，既是直接介绍或评论德里达的观点，也是赋予它们一种条理化的形式。尽管如此，既然作为一位思想家，德里达一直饱受羞辱，我们就有必要看看他为书写翻案的主张是怎样用各种环环相扣的论证来支撑的。我认为，他在这个领域的著作既有趣味，也有说服力，我想努力展示，这篇看似故意追求晦涩的文本其实逻辑是多么严谨。

辨识差异

我在第二章介绍了德里达的播撒概念，他将其确认为同一个文本产生不同理解的不可化约的多元性。德里达的著作不仅仅肯定了这种同中有异的同一性观念，它也将其作为主题来论述并尽其可能提供条理化的阐释。在很多文本中，他让我们把这个特征理解为在每一个意指形式的结构和运行中都体现出来的“延异”运动。正是因为他决心用这种运动的框架来思考所有的同一性，我们要揣测出他的意思才如此困难。或者用他自己的话说，正是他让我们用这种运动的框架来思考的做法“使得思考它的过程既不轻松，也不舒服”。

在介绍这个观点以及德里达文本所阐述的“延异中的同一性”的价值之前，我将先以一种条理化的方式来解释为什么按照德里达的看法，我们在思考符号的同一性的辨识问题时，必须越出传统的哲学资源，也就是越出以两种专属人类的感知能力（它们对应于古典符号概念的两个方面）——感性和理性——为框架的思维模式。

初始步骤如下：

（一）假定属于感性的内容永远都是对某些在场的感觉事实的感知。（例如，假定能够被“听到”的东西永远是“一种声音或者由某些声音或声音属性构成的”。）

（二）连贯的、有意义的语音按照定义必须是某种能够听到的东西。

（三）连贯的、有意义的语音若要成为可能，一种语言必须包含一定数量的可辨识的不同“单元”（姑且称为“音素”）。语音

若要以语音的形式发生作用，人们就必须具备辨识不同音素的能力。

（四）两个音素之间的差异本身不是一种声音—不是与二者不同的第三种声音，不是能够听到的“某种东西”。

（五）因此，确立语音、让它被听见的差异是听不见的（在这个词的每一种感觉意义上都是如此）。

（六）但既然有意义的语音是可能的，两个音素之间的差异必定仍然可以辨识。

（七）因此，我们应该抛弃认为这种辨识属于感性的观点。

当我们听到一个可辨识的音素的时候，被辨识的东西不能够被化约为一个在此刻简单在场的声音。因此，我们需要摒弃这段论证的第一个前提：被听到的东西不能够化约为声音或声音属性——某种在此刻完全在场的东西。在这个节点上，德里达肯定了结构主义语言学家提出的以差异性为基础的符号观念，按照这种观念，“同一性只有通过它与其他元素的差异性关系才能确立自己或者为自己划定边界”。

我们刚完成的这些步骤概括了德里达在其文章《延异》中讨论的部分内容，在这一部分，德里达摒弃了对音素辨识的充分解释“属于感性”（也就是说，我们可以认为，它是以“对于感官而言在场”的形式简单给定的东西）的假定。然后，他邀请我们将同样的论证应用于书写。书写的差异“也永远不能够作为一个完全项被感知”。简言之，在两种情形中，我们都不能坚持认为，辨识使得对语言符号的理解成为可能的差异“属于感性”。

在紧接下来的一句话里，德里达声称，它也不可能属于一个理性秩序（也就是说，我们不可以认为，它能被哲学所定义的理性辨识）。我们不能够得出（例如）笛卡尔可能已得出的结论：这里讨论的是某种对于心智的眼睛/耳朵而言在场的，并且能够被“看到”或“听到”的东西。

德里达论证的这个步骤部分地来源于一个牵涉更广的认识：自希腊时代以来，用以阐释人类理性的语汇就是从感性派生出来的；或者这样说更好：它利用了这样一个事实，那就是自希腊时代以来，感性和理性（感觉和观念）一直是我们借以阐释人类主要认知功能的核心术语，而这两个术语又都被阐释为对某种在场之物的把握，或者说都被纳入同一个“在场逻辑”。德里达在这里提出，符号的差异性结构抵

抗或逃离的正是这种“逻辑”。所以，我们现在可以在第七条后面添上这条平行的结论：

（八）因此，我们应该摒弃认为这种辨识属于理性的观点。

在这个节点上，我们抵达了辩证法摧毁性的最后一击：

（九）我们必须让自己以某个抵抗哲学的一组奠基性二元对立的秩序为参照系。

德里达说，这个秩序是在“延异的运动中”“宣告成立的”，而延异运动“不属于通常意义上语音或书写的任何一方”。

我认为，我们最好将“延异运动”的效用理解为颠覆和替代一种关于同一性和差异性的极具诱惑性、深度符合直觉的观念，这种特别的观念规定了什么使得某物是其所是并且与他物不同。

每种事物都有自己的同一性[73]，正是这种同一性将它与其他事物区分开来，使它成为它所是之物（一种咳嗽、一把椅子、一个茶杯、一道彩虹、一位威尼斯公主、法国国王、“蓝色”这个词、“流氓”这个词的意思）而非他物。我们应该如何理解同一性的逻辑？也许最符合直觉的同一性的含义就是拥有区分性的特征。然而，如果是特征决定了同一性，那么只有当某物保持这些特征的时候它才是其所是。这样，同一性的形而上学就似乎要求，只有当某物作为相同之物保持在场状态，它才拥有它所拥有的同一性。使某物成为其所是而不是他物的东西，以这种或那种方式使它不同于它所不是的一切他物的东西，就是它对某种同一性的拥有，只要它还是其所是，这种同一性就作为它自己继续存在。这是一个通过保持其同一性而是其所是的问题。根据这个观点，当我们说某物存在或形成时，它“存在”的意思是它作为它自己继续处于在场状态。

当然，对很多事物或很多类事物来说，“保持其同一性”与一定程度的变化并不冲突。然而，如果有人执著于上文刚概括的直觉式的同一性形而上学，那么他就可能认为，某些变化实在是太根本的，如果发生了这类剧烈的变化，过去所是就将不复存在，或者停止存在，或者变成他物。有人或许认为（也有人或许不这么认为），存在某些“本质的”或者“标志性的”特征，一旦没了它们，某物就必然不再是原来所是，但最关键的一点仍然是，“是如此如此之物”（而不是他物）必须以某种持续的在场为基础来理解。这些物究竟属于现实还是理念并不重要，重要的是，当它是其所是时，在它是其所是的时间段内，它必须作为相同之物在自身之内自动地在场。

关于以这种方式在其同一性中维持存在的东西，我们可以给出下述两种阐释中的一种：这里的同一性可以理解为内在的或者由关系决定的。按照第一种理解，是某些特征的在场使某物成为其所是：如果（拥有那些特征的）某物失去了它们，或者它们消减到足够程度，它就不再是与自己相同的那个东西。这种理解的另一个方面是，对于任何物的同一性而言，宇宙的其余部分的状况大致是无关的——事实上甚至存在拥有和它同样特征的其他物。如果这样，它们之间的唯一区别就只是——如果它们真有差异的话——量的区别：有不止一个它（们）持续在场。

与此对照，根据第二种解释，与他物的差异存在于某物的同一性的内部，这样，某物是其所是，就是由于它在一个普遍差异化的结构中占据了一个特定的位置：任何是具体的此物而非彼物的物作为它自己持续在场，只能以那个普遍差异化的结构的持续在场为参照。至于人们认为这个结构究竟属于现实还是理念，同样无关紧要，紧要的是，当这种差异化结构是其所是时，在它是其所是的时间段内，某物（我们可能这么说）作为相同之物在自身之内自动地在场。

作为反驳，德里达所提出的同一性观念与上述两种解释都不同，虽然如我所说，他和第二种理论都强调，同一性是以差异性为基础或者说以关系的方式建构的。然而，根据德里达相反的观点，对于这些建构的同一性而言，使某物成为其所是而非他物（赋予它现有的同一性）的不是（不仅仅是）在一个普遍差异化的总体模式或结构中它与他物的差异关系，而是他所称的自我差异（与自己的差异）。按照这种反直觉的同一性观念，某种非自我同一性包含在每一个建构的同一性之中。也就是说，每种同一性所暗示的“他性”不是“非它所是的他者”，而是它内部的某种他性、相同之中的他者。根据这套新的、德里达式的表述方式，每一个同一性都有一种不可化约的“分裂同一性”，都具有“与自己的差异”或者说一种“本源性的异化”。

如我所言，这种观念在一定程度上接受了同一性产生于一个差异系统这种想法。然而，这种结构主义（姑且如此称呼）的解读没能充分认识到，这样的差异系统并非现成地“从天而降”或者早已发展完备，它们自己也是逐渐形成的。德里达的问题是：普遍差异化的系统借以形成的那种运动本身是不是在某种意义上在场的某种东西？倘若这种系统的存在是同一性的先决条件，我们很可能想知道，使这种系统得以产生的那种运动是不是某种自己可以作为它自己出现于“在场的舞台”上的东西。这里存在一种可能，就是将这种运动简单地呈现或再现为差异化运动。然而问题在于，这暗示了一个过程，在其中某种实体性的东西发生了差异化。但是这里唯一“先在”的在场本身却是

一个差异化系统。

在如何处理这个德里达认为既有用处却又终归无法接受的问题上，结构主义语言学之父费迪南·德·索绪尔曾有一个提议。索绪尔的想法是，我们可以通过聚焦于运行中的（即言语中的）系统找到差异化的起源：

> 若要言语能被人理解，并产生其全部效果，语言是必不可少的；[74]但语言若要建立，言语也是必不可少的；从历史的角度看，言语的事实总是先产生。

在《延异》一文中，德里达临时性地假定，某种与此相似的语言论述对于“广义的符号”和每一种“符码”或“广义的转指系统”是有效的：德里达所称的“延异”可以理解为一种运动，每个符号都通过它“历史性地形成一个诸种差异的织物”。然而，他也承认，索绪尔提供的论述似乎让我们陷入了一种“循环”，而且从它自己的逻辑看也有缺陷。将索绪尔关于系统“起源”的表述中的“言语”替换成“延异”，是直面这个问题的一种努力。

在德里达看来，一种语言分析如果一开始就截然分开了“系统”（索绪尔的“语言”或者说作为规则系统的语言）和“事件”（索绪尔的“言语”或者说作为语音事件的语言），就必然剥夺了自己的手段，从而无法解释自己试图界定的现象何以可能。这是因为言语的历史先发性和逻辑后发性是无法成功结合的，这样在解释语言这个现象的产生条件时就难以实现内在的自洽。如德里达所说：

> 如果我们严格区分语言和言语、符码和信息、模式和用法等等，如果我们想恰当地阐述如此定义的两个假设概念，我们就不知道从何处开始，或者任何东西如何能开始，无论它是语言还是言语。

这段话并不是指责索绪尔的解释是糟糕的循环论证，即用尚未证明的前提来证明结论。毋宁说，这是一个“鸡和蛋”的问题：“我们不知道从何处开始。”所以，索绪尔求助于言语的历史先发性并非一个好选择。因为“言语”（parole）必须与人发出的无意义的呓语和噪声相对立，而按照索绪尔的理论，只有当“语言”（langue）在场时，这样做才是可能的。因此，一旦我们严格区分了语言的系统与事件，当我们再讨论哪些条件让语音或书写能被读懂或被普遍理解时，这些概念就变得“不可靠”了。这才是德里达最关心的问题。

我们可以换一种方式来论证，将这个循环看成一种不断回退。如

我们所见，如果我们在索绪尔的二元模式内思考，那么当言语的语境发生各种变化时，规则系统应该能使词语的意思保持稳定。然而，如果我们承认这些规则对符号的使用有规范性作用，那么显然，在这些“言语事件”中我们必须能够识别“规则的表达形式”。然而，根据我们考察的模型，这些“规则的表达形式”若要可理解，就必须受一些规则管辖，而这些规则若要作为规则发生作用，又必须能够被表达出来……如此永无休止。

德里达认为，这里的循环或回退并非不可避免。他的策略是将其视为归谬法（reductio ad absurdum）的一个样例（它表明，在系统/事件、符码/信息的严格二分法基础上来确定语音和书写发生作用的条件，是绝对行不通的），并据此断言，这种问题告诉我们，在解释该作用时不能够一开始就以这样的方式切割概念。因此，我们若要避免在“鸡和蛋”之间来回摇摆，就需要一种“同时考虑规则和事件”的办法。

正是由于这个原因，在解释符号的辨识时，德里达避开了求助于符码或规则系统的做法，而采用“延异”这个新词或新拼法（用a替换différence的e）来指代产生差异系统的那种运动（一切词语和概念的同一性都因它才成为可能）[75]。

所以他的基本意图是让我们远离这样一种思维（无论我们考虑的是“词语”还是“词语意义”的辨识）：我们所关注的东西或许可以永远简单地、完全地“在自身之内自动地在场”。记住，我们这里正在追踪对一种特定的同一性形而上学的批判，我们不可能声称，“意指元素”（你也可称为语言的“实质”）没有某种可辨识的同一性。这里所否定的是，同一性可以理解为（借助耳目或心智的耳目）对一种持续在场的辨识。我们讨论的情形中存在某种同一性是断然不能否认的——我们会说“这个词和那个词是相同的，只是没写清楚”，也会说不同的人或同一个人在不同的时间“使用相同的概念”。然而，同样明显的是，这些例子里的同一性总是“遵从它的阐释语境”。换言之，它属于被认定的“在场的此时此地”，这样它才能“重复”出现于不同的阐释语境中，并通过这些“重复”作为相同之物继续存在。

正是由于这种“同一性内部的差异性”或者说“相同之物内部的他者”的纠缠，所以德里达推出了包含了某种“自我差异”的同一性观念。他采用“延异”（différance）的说法就是为了让我们注意到同一性内部的差异性这个维度。当然，法语词différence恰恰已经呈现了“差异”这层语义。德里达又求助于拉丁语动词differre的第二个意思（法语衍生词différence已完全失去这个意思），那就是“推迟”。这样做的目的是让“相同”这个语义维度也进入游戏（进入游戏却无须向一个推迟的在

场负责；某人推迟做某事时唯一的关键点是，他不是现在做某事，而是打算以后做某事——至于“做某事”是否能逃脱我们正讨论的“延异中的同一性”逻辑，那是后面的问题）。[76]法语词différence没有这个语义要素，所以发明一个补偿这种欠缺的新词，采用一个语义更丰富的术语，是有价值的：“这种并非同一的相同我们暂时称之为延异。”

在这套新的德里达式（法语式）表述方式之内，我们可以说，正是因为意指元素没有摆脱延异（différance）的同一性，所以我们可以肯定，一种通常的差异（différence）总是一种元素间的差异（différence），而这些元素自身的同一性总是已经打上了延异（différance）的印记。

我并不想鼓励读者沉醉于令人尴尬的法国口音中，但你们务必记住，在读上面一句话时，应该把différence和différance读得完全一样。完全。不要试图像某些可笑的法式英语那样，故意拖长a的发音。德里达的用意就是让这两个词在“耳朵”听来没有任何区别，完全无法区分。所以请发成相同的声音，也就是说，它们之间的差异纯粹是“书写的”。

当然，与两个音素之间可辨识的听觉差别相比，两个书写素之间可辨识的视觉差别不会更大（最终也不会更小）。如我们所见，书写差异和语音差异一样，也“永远不能够作为一个完全项被感知”。那为何要保留“书写”这个名称？有一种短论证，还有一种长论证。短论证我们在上一章见到了，下面是杰弗雷·本宁顿对它的精彩概括：

> 德里达解释说，他一直使用这个说法［指“书写”］，是因为书写过去总是被定性为能指的能指；他认为，所有的能指都是如此，所以他要保留这个词。

在下一章，我将概述那种长论证，它为诉诸“书写”的策略做了最激进的辩护：从“可复现性”出发的辩护。我们将会看到，它最终将把我们带回短论证，至少会让我们对后者的意义有更深的认识。

第六章　可复现性[77]

现在，我们已经抵达一个结论，它或许可称为德里达文本的第一个结论："在场的逻辑"必须被取代，事实上，它总是已经发现自己注定将被延异的逻辑取代。德里达相信，在对我们所称的"书写"的经典哲学评估中，这种逻辑已经以某种方式为世所知（虽然未以本来面目被人知晓）。正因如此，他在一段赋予其某种新意的分析中，策略性地借用了这个旧词。在这一章，我将重构这段分析。

在为保留"书写"一词辩护时，德里达的主论证（我们也许可以这么称呼）试图证明，"在古典的、狭义的书写概念中可以发现的那些特征"必然对所有符号都有效。虽然由于这个原因，这种总体性的断言并未直接改变或挑战"书写"一词的通常意思，但当我们回答关于书写的问题时，尤其是回答关于总体语言的词语以及人类语言使用之外的记号和踪迹的问题时，它的确对我们可能说出的话施加了压力。

那么，古典的、狭义的"书写"概念是什么？德里达认为，经典的哲学观念首先并且主要将书写视为一种沟通工具，而且是"一种极其强大的沟通工具"。这种据信专属于书写的强大能力是什么呢？根据德里达希望质疑的经典阐释，书写是一种技术手段，它产生于人类渴望或需要将沟通的范围延伸到在场却不在自然嗓音传播范围内的信息接收者之时。[78]因此，书写作为事实首先出现于这样的时刻：社交空间的变化使得我们需要或想要把讯息传递给"不仅很远，而且在我们的整个视野和听力范围之外"的其他人。

在他对这种经典解释的第一种反驳中，德里达问，若要书写成为可能，在事实和原则上，这种距离是否"必须能够扩展到某种绝对的情况，即缺席？"[79]这个问题可以如此表述：据信用以规定书写之特性的信息接收者的缺席是否只能界定为距离遥远的在场，还是应该将这种缺席的概念拓宽，在极限情况下，也包含信息接收者绝对缺席的可能性——更确切地说，他们的死亡？

我写一封信，把它寄给某人。这样做意味着写给一位可以真实确定的收信人。当然，在收到我的书面讯息之前，我的收信人总有死去的可能。这能阻止有人读我的信吗？当然不能。然而，德里达并不希望我们把这显而易见的事实理解为对经典书写观的一种常识化补充。

相反，通过重新评估书写与缺席的关系，德里达希望从根本上改变这个领域的观念“经济”。我会解释这一点。

首先注意，经典的书写阐释并未提到书写记号的生产者（他将记号送走，让别处的人读）的缺席。但是，两种平行的考虑显然必须同时成立：

> 书写即生产记号……即使我在将来消失，这在原则上也不会妨碍它继续发挥作用……若要某段书写成为书写，即使那段书写的所谓作者不再为他所写的东西负责，它也必须继续“行动”，能够被继续读下去……就书写的文本而言，作者和读者的处境基本上是相同的。

德里达在这里所关注的书写或死亡不只是经验现象。毋宁说他关注的是，当发送者或者接收者的缺席不再是某种形式的在场，而是根本的或绝对的缺席时，一个书写文本在逻辑上还是否可能，而不是其物质形态是否还有机会存在。他的看法是，它在其生产语境的“活生生的现在”或者可以真实确定的目的地之外再次发挥作用的可能性是它成为书写记号的内在要求的一部分：要成为书写，所有的书写都必须能够在任何（尽管当然不是每一位）可以真实确定的广义使用者的死亡之后发挥作用。因此我们便可以提出下面这条“书写定律”：如果一个记号从结构上说在可以真实确定的生产者和接收者的死亡之后不能被阅读——不能复现，它就不是书写。[80]

这样看来，他的总结论就是，书写若要作为书写来构建自己，书写的经典阐释所暗示的“在……缺席的情况下发挥作用”的可能性就必须能够被拓展到绝对的极限。任何具体的书写或阅读事件若要以本来面目发生于任何“此时此地”，其前提条件就是，它能够在这个“此时此地”根本缺席的情况下复现。

所以，任何书写讯息能被阅读的限制条件是，一位读者在一位（可确定的）发送者根本缺席的情况下能阅读那位发送者能写的任何东西：书写能够也必须能够应对（可确定的）发送者不在场的情况。换一种等价的表述，任何讯息能被阅读的限制条件是，一位（可确定的）读者在（确定的）接收者根本缺席的情况下能阅读发送者能写的任何东西：书写能够也必须能够应对（确定的）接收者不在场的情况。

这两种可能的缺席“构建了讯息自身的可能性”。这意味着（我们只好对经典阐释说对不起）[81]，并不是书写的词自身相对的稳定性（它在存在中相对连续的在场）使得它在发送者（他仍在“远处的这

里”）或接收者（他仍在“远处的那里”）缺席的情况下能够复现；毋宁说，书写记号恰恰是为了补偿这些可能的缺席而创造出来的。

正是以这个结论为支撑，对“书写”这个词的策略性泛化才获得了力量。按照德里达的论证，作为书写特征的缺席不是它的相对延续性或稳定性这一事实所产生的功能，而是它作为可阅读的书写所必需的逻辑前提条件所导致的效果。的确，这些前提条件在书写中最为明显，但如果我们能够证明这些缺席的可能性是每一个“沟通事件”（无论何种何类）的结构的一部分，又会发生什么呢？

这里的想法是，作为一种沟通方式发挥作用的某个“单一事件”（比如言语事件）若要成为其所是的事件，就必须在它和它的某次重复之间存在一种必然的或结构性的关系——它的重复是在它的生产或接受时不在场的另一个类似的单一事件——那个事件若不从与另一个类似事件的关系看便不是其所是，而那个事件若不从与另一个类似事件的关系看也不是其所是。这个运动虽然没有极限，却不涉及数字的累积。毋宁说极限就是：不止一次。当德里达声言，“允许［意指形式］被认可所要求的”“统一性”“只有依靠它的可复现性才得以构成”，他正是这个意思。[82]由此可以得到两条重要的推论。第一，顺着这样的思路可以说，一个词若要存在，就必须被使用。第二，它也让我们清楚地看到，即便使用者或使用语境此刻的在场变成了缺席，书写记号也能再次发挥作用，这种可能性不是书写的一个附加优点，而是它之所以是（无论何种）书写的内在属性。

这样，在每种情况下，一个书写事件（无论何种）都摆脱了它可确定的作者或生产者。就其可复现性而言，我现在所做之事必须与我现在为了让其成为任何“此时此地”它所是的书写而做之事有足够大的距离。[83]

在《有限责任公司》（最系统地阐发了这个观点）一文中，德里达讨论了一个潜在的反例。事实上，该反例出自哲学家约翰·塞尔对德里达在《签名·事件·语境》中从可复现性出发所做论证的回应。[84]塞尔举出购物清单作为反例，他认为，它可以在接收者在场并且与其缺席毫无关联的情况下发挥作用（“例如当我为自己写购物清单的时候”）。德里达评论说（我们可以想象，他正开始评注维特根斯坦《哲学研究》的第一段）：

> 在“我”写购物清单的这个时刻，我知道（这里我把“知道”用作一个方便的说法来表示我与所写的客体之间必然具有的关系），除非它暗示了我的缺席，除非它为了在我“现在”的行为之外发挥作用而已经与我脱离，除非它在另一个时刻、在“我此刻

在场”这一条件缺席的情况下仍然可用，否则它就不是一份购物清单。

我们通常所称的“书写”在事实上出现较晚，即最终采用一种能够摆脱一位可确定的发送者或接收者之即时在场的记号，这一点不应该在此误导我们。书写的出现之所以可能，是因为在原则上，这种缺席的可能性构成了任何一般意义上（语言或非语言、人类或非人类）的符号之逻辑结构的一部分，任何一般意义上的“沟通工具”之存在条件的一部分。正因如此，我们可以像德里达一样谈论一种使我们惯常所称的“书写文字”成为可能的“文字之前的书写”。所以德里达认为，在这种“无论何种”书写的意义上，我们必须把语言理解为“一种建立在书写的总体可能性之上的可能性”。

该结构在我们已经称为“书写”的领域最为明显，这为我们将其含义泛化提供了策略性的理由。但是，挪用并保留这个古老的名称也确保我们能有效地侵入迄今为止统治这个话题的哲学遗产的架构和评估体系之中。如我们所见，该架构的基本主题是，它将书写放逐到一个卑贱的从属性位置：从所指的意思或者理念的思想内容或意义（一种“纯粹理性秩序”的在场或逻各斯）到语音能指再到书写能指，地位逐级下降。然而，如果任何东西若要能作为沟通工具发挥作用，都必须在其可复现性方面具备书写的结构，传统的符号观念就必须让位于一种对广义化“书写”的理解，这种新观念认为各种记号在其关键的可复现性方面不可能化约为任何在现在能够简单在场的东西。形而上学以在场或持续在场的概念来思考每一个存在物之存在，认为意义属于具备向人类心智或精神或智力显现潜力的一种纯粹理性秩序或者纯粹理念逻各斯，这个传统如今却被内在于其结构的思想资源拆解了。因此——到了这里我们终于明白已经与德里达文本密不可分的那个词的效用[85]——他的论证形式是一种解构，不是提出一种新的或者竞争性的结构。

在本章和上一章，我追踪了德里达文本中的一种意图，他想质疑语言符号这个概念本身，认为不能将它理解为一对二元项的结合或关系：一方是外在的、至少是可感的再现或表达（“能指”），另一方是内在的、至少是理念的思想内容或意义（“所指”）。在这个传统的观念框架内思考，德里达让我们看到，针对该传统占统治地位的逻各斯中心主义建构，肯定他为保留“书写”一词所做的短论证（上一章结尾已介绍）的第一个推论（姑且这么称呼）具有深刻的治疗意义：任何伴随书写的东西（任何似乎让这些所谓的“死”记号“活”的东西）也都是书写。在对经典观念的这种批判中（我很快会解释德里达的表述方式）存在一种“化约意义，也就是所指”的趋势。

虽然这种表述可能遭人误解，它却让德里达的论证与构成其根基的哲学传统发生了关联。这是因为，既然哲学一直以实现“化约为意义”（如我们在上一章开头所见）为其使命，德里达为书写的翻案就必然会表现出一种从根本上批判传统哲学的形态。

然而，如我所说，德里达针锋相对的“化约意义”的努力很容易被误解。事实上，它诱使——已经诱使——人们认为，德里达的解构思想（当然并非一贯地）主张完全清除“意义”这个概念。德里达的有些关于意义的言论似乎的确支持这种解读。例如他（当然并非一贯地）写道：“书写从字面上说没有任何意义。”这类言论让人觉得，德里达想提出一套与（我认为）执著谈论意义的语言生活相冲突的理论。然而，现在应该很清楚了，从可复现性出发的论证所勾勒的书写观念并不打算清除通常的（因此是可复现的）关于意义和理解的说辞，而是旨在批判意义的古典观念（在它之内，唯一是“一”的意义必须是一种是“一”的意义），该观念又深植于一种关于人类语言事件的观念中（它认为语言表达的是一种理念性的纯粹在场，一种现在完全在场的纯粹理念性）。事实上，德里达在《人类的终局》中那段肯定“化约意义”的文字里紧接着说道，这与“抹掉或摧毁意义”无关，而是“一个在自身没有意义的‘形式’组织基础上确定意义之可能性的问题”。我们现在已明白，这种“‘形式’组织”就是广义书写系统，或者如他在《论书写学》中所说（我们在第四章开头已引用该段落），“一个已确定的文本系统”，它是我们之存在的环境本身和我们之生活（不只是人类生活）的“形式”。与此相反，纯粹性、一种纯粹理念性的理念纯粹性，“意义”的经典概念，在这种书写的现在事件中是永远无法拥有的。每一个此类事件不可化约的独特性，进入游戏的记号那具体的“此时此刻”，不可能以此面目（作为一个独特的书写事件）出现，除非这个事件的“事件性”“在其自身的结构中已具备重复性或可引用性，或者干脆说可复现性——因为其他两个词可能导致理解的混乱”。杰弗里·本宁顿用下面的话来概括德里达对一种被徒劳追求纯粹性之行为污染的传统所做出的回应：

> 一种看似负面的偶然性（它可能影响或损害一个事件的理念纯粹性）被纳入了对那个事件的描述中，变成了可能性的一个前提，同时它也先验地决定了该事件永远不可能实现那种理念纯粹性。

如德里达在别处所说，“与我们的欲望不由自主愿意去相信的观念相反”，关于在场意义的哲学理想，传统哲学中的思想材料本身，哲学认为它应该“返回”的那个“事物本身”“永远都在溜走”。

我在本书中一直试图驱散的萦绕在德里达周围的一个神话是，他

是一种怀疑论者或虚无主义者，不相信或不承认我们有什么意义要表达，或者断言我们的词语没有任何意义。我们已经在那些建在引发此神话的德里达文本断层上的房子周围转悠过。我们应该这么说吗，就因为德里达曾表示过，由于每个意指元素都有一种可复现的或者说延异性的同一性，他深信没有任何东西能在事实上真正表达任何意义？绝对不应该。他的意思不是我们永远不能真正说出任何东西，或者注定要承受永远不能真正表达意义的厄运。尽管如此，通过我们仍然称为“符号”的东西来表达某种意义，这种观念应该因为他围绕可复现性和延异的论述而变得神秘难解了。

事实上，德里达如此论述可复现性和延异的用意发源于他认为“我们已经置身其中”，也无法简单拒绝或取代的哲学遗产——这个传统把每个能指都想象为某种“代替事物本身即在场事物”（无论该“事物”被理解为现实还是理念的存在）的东西。当我们没法让事物本身在场时，我们说我们可以谈论它；“我们从符号绕道”。这种哲学的老生常谈是德里达所质疑的人类语言观念的一部分。他的问题不是瞄准高级的意义理论，而是针对“古典方式确定的符号结构”。根据这种非常宽泛的观念，“只有在它所推迟的在场的基础上，符号才可能被想象，而且它会朝着这个推迟的在场运动，试图重新据为己有”。德里达提出的对照观念并不认为，原来的老生常谈几乎是对的，只是在场的最后复归不可能到来，而是指出，将符号视为推迟的在场包含了一个误导人的前景，仿佛存在一个在场复归的终极时刻。通过延异来思考的德里达式论说方式旨在纠正“此处被批判和替换”的错误概念，那就是，语言的日常运作是以在场或在场的再现为基础或目标的。

从我们现在的位置出发，借用将符号视为推迟的在场这一概念，德里达试图在我们的思想中找到能用来反对这个统治观念的元素，以便能废黜“堪称形而上学之以太的那种特权”，即“赋予在场的特权”。[86]德里达承认，解构思想的根基是对“在场形而上学”的质疑，因此“和海德格尔是一路”。事实上，德里达的“文本”观念（如我们所见，它并不只限于人类的记号和踪迹）并不是海德格尔的“世界”概念（它是如此限定的）的简单翻版。尽管如此，一些读者或许已经注意到，德里达的文本在很多方面与海德格尔惊人地相似。没错，它们总是很接近。然而，它们却不同。在第八章我们直接考察人与其他动物的区别时，这种不同会鲜明地呈现出来。

第七章　政治与正义

20世纪90年代早期出现了学界所称的“德里达思想的转向”：一种伦理和政治的转向。他的文章《法律的强力：“权威的神秘基础”》在1992年发表后，我们便不可能再无视德里达在他的“哲学——解构质疑”和更广泛的社会政治关切之间发现联系的努力。解构——拆解西方哲学传统（解构揭露了其“种族中心主义”的特征，因而它从来不曾是纯粹的哲学）的运动，不应仅仅被看作为一种工序、实践或进程，向批判性思想承诺了一种更公正的理论目标或某种智慧的进步，而应理解为正义相对于法律的运动本身：德里达宣告，“解构即正义”。

许多读者都看到了这样的前景：某种真正有益的东西终于要到来了。从《法律的强力：“权威的神秘基础”》一文开始，德里达的文本变得“政治化”了，他的著作似乎终于介入政治了，解构也以“新近政治化的语言”表达出来。随着他思想的这种新转向，德里达的文本现在或许会被用来促进“正义之供给”，它让我们得以走出“一种混乱感和时代错位感”。德里达摇身变成了一位似乎能让世界和时代复位的人，并将这设定为知识分子的任务。一位新的修理匠先生，甚至一位新的马克思。

我们在本章中将会看到，从20世纪90年代以来，德里达的思想中确实有某种类似伦理和政治转向的东西。然而谢天谢地，这种某位思想家突然降临，可以在终极意义上帮助我们学会如何生活并让世界复位的幻象实在错得太远。在本章中，我将首先努力澄清德里达思想之路上的这个转折点的意义，然后探讨我认为他在转向之后所阐发的最有原创性和启发性的思想。

从边缘到中心

作为讨论转折点的一个铺垫，我想分析一下德里达的解构论证以何种方式瓦解了在符号时代占统治地位的书写阐释体系。在一段罕见的说明方法的文字里，他将其称为一种“干预”，其效果是“颠倒……并总体上替换了”重语音轻书写的传统价值等级。然而我们现在能明白，作为德里达铭写观念（他认为它是一种永远已经被置放的栖居）的一种根本性姿态，这种对传统建构的解构并不“从外部摧毁各种结构”，相反，除非以新方式“栖居在这些结构内部”，解构将是“不可能

的、无效的”。事实上，如我们所见，德里达对付该结构（动摇它）的办法是在其内部选取一个已被承认但被边缘化的观念（“书写”），并用它来对抗统治它的那个价值等级秩序。于是，这种解构式的阅读就不以“破坏该传统”为目的，而是肯定该传统中“一直在抵抗预先存在的强力之组织化……即组织起（我们可简称为）逻各斯中心主义等级结构之统治力量”的因素。这样，在德里达的文本中，一种书写学转向就让逻各斯中心主义建构的运动以其本来面目为世所知——它在事实和原则上也一直是一种经受书写解构的运动。通过肯定抵抗逻各斯中心主义建构的因素，德里达的文本为这个遗产从内部锻造了一个未来，这个未来也让它越出了自己的主轨迹。

虽然逻各斯中心主义结构的解构是以语音——书写（解构之重构依赖的不是通常意义上的“书写”）的旧价值等级秩序的颠倒和替换为特征的，我们必须看到，就其情态逻辑（关于可能性的逻辑）而言[87]，德里达反驳传统的基本模式便是颠倒。例如，对于逻各斯中心主义传统而言，唯一可能的概念（真正是“一”的概念）便是是“一”的概念，因此（按照主流传统的理解），以不可化约的多义性为特征的所谓“概念”是不可能的，不可想象的，完全无意义的。在他的情态颠倒过程中，德里达会转而肯定，唯一可能的概念——唯一名副其实的概念——就是（按照传统的理解）不可能的概念。所以杰弗里·本宁顿才会那样概括（在上章末尾引用过）其套路，我们在那里看到，一个文本事件存在的前提条件就是它永远不可能实现经典的意义观念所要求的“理念纯粹性”。

这种颠倒论证的模式标明了德里达文本中的一种根本延续性，他早期对在场形而上学的解构和晚期对伦理、政治的直接讨论都是如此。事实上，本宁顿第一个发现，从“早期”到“晚期”德里达的变化最好仅仅理解为一种重心的转移，从传统上边缘化的论点转向更受传统关注的论点，但在方法和路数上没有任何变化。我甚至想说，德里达在发表那些关于书写、延异和可复现性的著作后，一直在继续思考“唯一可能的X”如何能“以不可能者的形式”出现。[88]德里达在下文中如此总结他晚期分析某些概念的逻辑（这些概念对我们理解我们与他者之关系的伦理重要性非常关键）：

> 例如，唯一可能的客道是不可能的客道[89]……这一点对于礼物也完全成立，对于宽恕也完全成立。所以我在尽力阐述一种逻辑，我愿意把它称为一种“逻辑”，在它之内，唯一可能的X（我指的是任何严格定义的X概念）就是“不可能的X”，并且在这样做时不会陷入一种荒谬的、无意义的话语中。

对传统做情态上的颠倒，意在表明，传统列为可能的情形（或者

列为“现象的诸种可能性”）范围虽广，却仍然忽略了我们讨论的现象中真正“名副其实”的可能性。与上述可能性相对照（真正名副其实），真实存在或真正成立的可能性必须能够突破由仅仅可能者（传统意义上）构成的秩序[90]，因而在这个意义上是不可能的。所以唯一的（真实存在或真正成立的）可能性就是不可能性（按照古典传统的理解）。

以宽恕这个伦理问题的传统逻辑为例。它会坚持说，唯一可能的宽恕（唯一名副其实的宽恕）就是宽恕可宽恕之事的宽恕（否则便毫无意义）。对此做情态颠倒后的逻辑就是，唯一可能的宽恕就是不可能的宽恕，因而它肯定了宽恕不可能宽恕之事的伦理命令。唯一可能的宽恕（唯一名副其实的宽恕）就是（按照传统逻辑）不可能的宽恕。

现在考虑一下关于确定意义的“亚里士多德理想”，如我们所见，德里达将其等同于作为哲学本身的哲学。它规定，唯一可能的概念（真正是“一”的概念）就是是“一”的概念（否则便毫无意义）。于是，情态颠倒后的逻辑就是，唯一可能的概念就是不可能的概念，因而它肯定了承认不可化约的多义性的理论命令。唯一可能的概念（唯一名副其实的概念）就是（按照传统逻辑）不可能的概念。

最后来考虑我们所理解的传统政治哲学的理想。它会认为，唯一可能的共同体（真正是“一”的共同体）就是是“一”的共同体。如本章后文所示，这里情态颠倒后的逻辑是，唯一可能的共同体就是不可能的共同体，因而它肯定了这样的政治呼吁：建立“一个由各种独特性构成的共同体”，没有任何共同性的共同体，“没有共同体的共同体”。唯一可能的共同体（唯一名副其实的共同体）就是（按照传统逻辑）不可能的共同体。

所以，虽然时常有人提醒我们区分“早期”和“晚期”的德里达，但我们不应据此认为，这暗示他的观点变了，更不应相信他的论证逻辑变了。重申一下，他的路数或方法并无明显变化，只是重心变了：从哲学边缘的袭扰变成对我们核心伦理和政治关切的侵入（他并未放弃那些袭扰）。因此，如果以为他的早期著作缺乏这类伦理和政治关切，就是一种双重误导。认为一部开篇（甚至是第一个句子）便宣告它努力的目标是“聚焦于一直在各处控制着书写观念的种族中心主义”的文本还不算有深刻的伦理和政治内涵，无疑是幼稚的；这样也无法认识到，当德里达为未——来撰写序言时，已经包含了对不可能性的肯定，从而已经是一种具有浓厚伦理和政治意味的姿态。

尽管如此，解构的伦理——政治面向，即它对伦理政治的特别关

切（我们可以如此描述），的确是在德里达晚期著作中更直接、更丰满地进入前台的。如前提及，这些著作讨论了客道、礼物、宽恕，还有两本（《马克思的幽灵》和《友谊政治学》）在“共产主义终结”和“柏林墙倒塌”的余声中考察了政治共同体的问题。[91]

对于自己的新方向，德里达有时出乎意料地缺乏信心。例如在研究政治共同体的这两本书里，他说自己的论述还处于“草稿阶段”，并承认自己“谈论这些话题的能力”颇为有限。然而，他一如既往地决心以解构的方式从事此领域的研究：他的思想仍然“在它所质疑的语言构成的环境中铭写、展开并被理解，在那些自身也被自解构运动所控制的［政治观念］的心脏地带做斗争”。他所探讨的这些观念也不是随便选择的政治观念。它们都是理解属于欧洲社会（作为现代民族国家范式）的政治和政治共同体的关键：博爱、平等、友谊的观念以及它们与血缘、土地的关系。

所以说，德里达转向后的著作开始探讨的是古典政治理论的核心观念。然而，这并不意味着德里达的文本试图建立一种“政治理论”。在他出版《论书写学》三十年后，在他初次尝试“越出知识闭合圈之外”，并选择了“不可能的序言”这种文体形式三十年后，他在苏塞克斯大学做了一次讲演，用出色却非完美的英语如此形容（形容得却很完美）：

> 我并非提出一种……政治理论，因为我所说的内容恰恰超出了知识的边界。在它最极端、最本质的形式里，它与某种不能变成定理的东西相关，它是某种我们不得不去知道的东西，有某种体验，某种政治体验……就是无法成为理论的对象。这并非一种反理论的动作，我认为政治理论是必要的，但我用以阐明政治理论必要性的是政治中某种……由于结构性原因不能成为知识、理论、定理对象的东西。所以，它不是一种政治理论……也不是解构的政治学。我认为，如果“政治学”指一种纲领、议程甚至一种政体的名称，那么不存在解构政治学这种东西……因此，我认为，我所从事的活动不能被称为政治理论或解构政治学，但由于我在最后这些书之前一直在做的事，我认为自己就政治话题再说些什么的时机已经来临。不是径直发表一种政治理论，一种解构政治学，但就政治话题说些什么也不是一种思辨的姿态：它是一种具体的、个人的使命感，这种表演性的使命感是我正书写的内容的一部分。《马克思的幽灵》在成为关于马克思的理论、马克思的遗产的文本之前，首先是（可以这么说）在某个时刻、以某种形式、以某种独特的方式表现出来的个人使命感。

让我们沿着这条“个人使命感”的道路往下走。

解构中的政治共同体

我想，《马克思的幽灵》中浮现出来的个人使命感或许已经让德里达的一些读者深感惊讶。尤其是德里达像马克思那样（但又声明与马克思无关）一再确认“我不是马克思主义者”[92]，他也反复重申，自己不属于对降临东欧的“极权恐怖”和“苏联官僚体制的社会——经济灾难”视而不见的那些战后法国知识分子。他说自己一直反对现实中的“马克思主义”和“共产主义”。所以在这个意义上，他并不为所谓的“共产主义终结”感到伤心。然而，虽然德里达并不属于马克思主义者的极左翼或者后马克思主义左派，但他坚称自己反对马克思主义或共产主义并非出于保守或反动的心理，他也没有通过著作加入20世纪90年代早期某些人的大合唱，宣告“历史的终局”正在到来，“在人前竭力夸耀他们信奉的那一套资本主义、自由主义思想，吹嘘现在的（其实也就是过去的）选举和议会制度的优越性”。现实并没有那么美好。针对历史终局的论调，德里达着力展示了不少大规模的反证，但在接下来的几页，我只想选取他对我们时代两个特征的分析，它们与任何关注民主未来的人可能都有关。

第一个特征与下述事实密不可分：现在的议会民主制形式其实是过去的形式。民族国家议会民主制的欧洲模式是与通信技术的特定发展水平一起出现的。然而，前者完全没有经历我们在后者身上已经目睹并正在目睹的剧烈变化。这是一个事实，也是一个问题。德里达担心，这些变化对旧模式并非没有影响。事实上，德里达认为，在特定技术发展水平的时空内出现的各种议会代表制形式已经被“技术——远程——媒体工具和信息通信的新节奏”“削弱到了危险的程度”，技术惊人的发展速度已经根本改变（而不只是扩展）了世界的距离和时间，这些变化正在改变世界，并破坏了属于欧洲旧民族国家的可本地化的“公共空间”之“位置”这个重要观念。

德里达提出，在我们的时代，“如果存在一种不尊重职业政治家的趋势”，这可能不应归罪于政治家个人。他们可能品行正直，真心在努力思考政治和社会境况。但他们能做什么？他们越来越成为（甚至仅仅成为）“媒体所再现的人物”，全球24小时不间断的媒体已经根本改变了以前他们在民族国家中的“正当权力”所嵌入的公共空间。德里达感慨道，在我们的时代，“政治人物经常有沦为电视演员的风险”。

所以，德里达没有加入庆祝共产主义终结的媒体狂欢，也没有兴奋地宣告“自由民主制和市场经济”的全球化将标志历史终局的“福音”。“解构从来不是马克思主义的”，但它也不是简单地“反马克思主义”的。事实上他指出，自己早期解构逻各斯中心主义的工作“在一个

前马克思主义的世界里是不可能的、无法想象的”。然而，德里达在20世纪60年代并不愿与正统解释中的那位马克思发生关联，30年后仍是如此。尽管这样，他仍认为应该肯定某种“马克思主义的精神”。他打赌，这样想的不会只有他一人。为了让分散于全世界，甚至可能彼此不相识的朋友形成或建立某种代表了“混杂性本身”的“聚合体”，德里达追求一个“没有组织、没有政党、没有民族、没有国家、没有财产”的新联盟，他称之为“新国际”。

要理解这种姿态，我们首先要明白，德里达并不反对他在这里列出的任何东西（政治组织、政党、民族、国家、财产），仿佛它们是某种规范性的政治理论中应当先验地加以反对的东西。然而，他在力图理解今天越出它们边界的东西，并思考在这个“决定性变异的阶段”是否可能实现某种“未——来民主”——它不再受限于现在的（其实就是过去的）政治民主和代表制形式，并更适应（或者说不再严重地不适应）正在改变我们的世界和政治空间的“信息通信的新节奏”。

德里达的文本在我们已经栖居的空间里开辟路径，竭力在政治传统中找回某种已经抹除其边界、消解其疆域，已经将其带出现在的民族国家界限的维度。他找到了，该维度就存在于“人数和平等”这个从根本上属于民主但却“抽象并且潜在地无偏倚的思想”中。这一原则可以与（传统上已经与）一种被德里达形容为“可怕的”疆域化危险结合起来：这种危险就是一种“同质化可数性”的观念，它信心满满地知道如何将某些人“数入”或“数出”民主秩序[93]；经典的阐释是，在“土地和血缘”方面可以“数入”的人就扎根于该秩序。根据这种古老的观念，我们都是一样的：你、我和所有算数的人。“我们”不是他者，你、我和每一个算数的其他人都可算作“相同者”，共享一种根本的平等，因为我们自然地属于一体——我们是兄弟、朋友，我们在特定的疆域内有根，自然的根。对于民主共同体传统形式的这个维度，德里达的文本不想保留任何东西。然而，至少在目前，民主之名在其内部也同时容纳着某种截然不同的东西：

> 在国家和民族之外实现普遍化的力量，对匿名的不可化约的独特性的尊重，这些独特性无限不同，因而对个别的不同无所偏倚，也对狂热追求同一性的行为无动于衷，正是这种追求败坏了独特性最不可摧毁的欲望。

虽然作为一种政治形式，民主一直和对（以血缘和地域的所谓自然纽带为基础的）平等的欲望纠缠在一起，德里达却在这种欲望内部找回了一种准世界主义的爱，它珍惜并滋育每一位他者的独特性，有力地抵抗种族和民族的同质性以及身份化的情感。

这种珍惜独特性和差异性、对具体差异无所偏倚的准世界主义态度，突出了我们应当留意的当今时代的第二个特征——对正义的关注。“新国际”不是一个新的“共产党国际”，它并不试图建立共产主义制度，它甚至都不诉诸某种“共同性”——无论是阶级共同体，还是种族、民族甚或国际共同体。尽管如此，这个由分散朋友组成的世界性联盟特别关注这个事实：当今的国际法是由特定民族国家及其技术——经济的军事力量所统治。这不应归罪于作为法律的法律。德里达也毫不犹豫地向国际机构的工作者致敬，并努力帮助他们摆脱这样的统治。但这种统治是一个事实，也是一个问题。德里达在这个问题上的忧虑可以一直回溯到柏拉图：

> 柏拉图相信，只要不是由哲学家统治，只要行使权力的国王和形形色色的世袭君主不是哲学家，也就是说，只要哲学没有和政治权力相结合——换言之，只要正义（必须和法律相区分）没有和权力相结合，只要正义与强力不一致，实现理想国就是不可能的。

从某个角度看，“新国际”是哲人王的一个新化身，一个新近民主化的化身。它属于这个希望在世上见到“哲学和政治权力相结合”、正义和权力相结合的运动（必须承认，许多世纪以来它都被嘲笑，但哲学家知道他们必须耐心等待）。

那么，这个没有政党、没有组织、没有会员证的新国际、新运动包括谁呢？首先，和哲学本身一样，它向所有人开放，不排斥任何人：“新国际几乎不能称为共同体，它只属于匿名性。”然而，对于这个没有共同体的分散共同体的成员而言，尽管落在他们身上的责任原则上是均等的，不排除任何人，但今天它并非毫无区别地落在每个人身上。相反，德里达声称，今天它“更强烈”、“更优先”、“更迫切”地落在一些人而不是另一些人身上。德里达在下面列出了它所选择的人群：

> ·已经做到抵抗“马克思主义教条的某种霸权”的人；
>
> ·一直坚持考虑并实践这种抵抗，并且“对各种反动的、保守的、新保守的、反科学的、故弄玄虚的诱惑没有表现出丝毫容忍”的人；
>
> ·“以一种面向未—来世纪的新启蒙之名，一直坚持以解构（我敢说）的方式工作”的人。

简言之，这个根本上匿名的、极具推广性的责任并非属于“随便

什么人”。我们唯一能确定的是：它是德里达（和他的同路人）的责任。

我们生活在一个“爱人、家庭和民族”去地点化、去本土化的时代。我们应该如何构想一种超越“朋友共同体”之政治（它已经统治现代欧洲乃至西方两百余年）的政治？如我们所见，经典的民主友谊政治学热爱、珍惜、滋育兄弟间的平等[94]：也就是可计算性、可数性，在其框架内，人们不加区分地、平等地统计单元、投票人、公民、声音。（“在最低水平上，民主意味着平等。”）然而问题在于，是否可能设想一种民主友谊政治学，它能够摆脱同质化和种族——民族主义身份政治（它如此深刻地侵入了我们的时代）的可怕威胁。

我们已开始意识到，这样一种可能性能够从一人（每个人、任何人）算作一人的民主概念中找回。肯定每个人算作一人可以意味着，每个人都分享相同的身份。这就完全从通常单一体之间的具体差异中抽身而出了。然而，每个单独他者都有彻底的不可置换性、绝对的不可替代性和根本的独特性，对这些特性的体验（尤其是在与所爱朋友的具体接触中）和平等性、相互性一样属于友谊。那么问题是，能否存在一种既珍惜每个人的平等又“考虑和尊重每个人的异质独特性”的民主友谊政治学？这样一种政治学将可以最有效地抵抗统治了经典友谊观念和民主政治实践如此之久的“狂热追求同质性和同一性的行为”（将扎根于相同领土、血缘和地域的兄弟——朋友共同体、兄弟的平等视为民族的自然基础）。是否可能设想一种“越出古典政治模型界限的民主”，让我们能够“以新的方式思考为每个人争取平等和尊重独特性的双重命令”？

希腊——基督教的数十个世纪——自称为（要求自己成为）“欧洲”的这种地点铭写——已经让民主政治欲望的一种去本土化运动破墙而出。[95]但它正去往何处？让我们跟踪它。

民主欲望

德里达将民主政治欲望的基本特征描述为在友谊政治学核心发现的“双重命令”，现在它被视为民主的必要（但非充分）条件：

> 没有对不可化约的独特性或他性的尊重，就没有民主；但没有“朋友共同体”（希腊语koína ta philōn），没有关于多数的计算，没有可识别的、稳定的、可代表的、人人平等的主体，也没有民主。两条法则都无法彼此化约。悲剧性地不可调和，永远相互伤害。伤口本身因为下面这种必然性而张开[96]：每个人不得不在自己的“经济”中（在它之内，每一个他者都全然是他者）算

入自己的朋友、算入他者。但在它之内，每一个他者也都平等地全然是他者。政治欲望比矛盾还要严重，它永远都陷在这两种法则的撕扯中。它也承载着一种民主的机会和未来，它随时可能导致后者的毁灭，但又像生命本身一样，在其分裂特性（对自己的亏欠）的心脏里[97]，维系着后者的生命。

按照这种阐释，对民主的政治欲望注定永远不可能满足自己：它喜好的是一种永远无法实现理想的完满形态的东西。它的“分裂特性”决定了，一种“对自己的亏欠”（无法达到充分民主的状态）是不可化约的。任何我们所认定的民主制度，例如一个民主国家，立即并且永远与我们渴望的标准有差距。但是这里说的有差距并不是说未能实现某种理想的完满状态——它或许在未来（哪怕是理想中的未来）的某一天能到来。民主（也许它在这一点上独一无二）不可能面向这样一种理想的终局，朝着它前进。相反，在一个个具体的样例中，我们只能挣扎着忍受张开的伤口，以民主之名行不得不行之事——我们的思考和决定必定会毫不耽搁地背叛“朋友共同体”，因为我们不得不用不可计算的东西（不可计数——因为每个人都是独一无二的）来计算（或者说算作相同）。

根据这种理解，民主之名代表的是一种政治欲望（显然它和宗教欲望有相通之处）的目标——这种欲望珍惜并滋育每一位他者不可化约的独特性（因此它最强烈地抵抗在旧欧洲留下鲜明印记，并且仍未消失的同质性和同一性政治）。但也由于同一个原因，这种政治欲望也珍惜和滋育平等性。对民主欲望的朋友而言，人绝不可以要求他者和自己一样，将我的身份作为某种与我“共有”的东西来分享。民主欲望努力实现的“朋友共同体”是一种单一体的联盟，那里每个人都无限地是他者，每个人都是独一无二的。（事实上就是新国际的兑现。）但也正因如此，在它梦想的“朋友共同体”中，每个人都和他者一样被认可，每个人和每一个他者都根本平等。每一步都伴随着“不可解结”（aporia，来源于希腊语a-poros，就是无路可通的体验）。这是一个没有终极目标的民主政治的政治学。

正因如此，民主代表了一种“他者”，它不同于每一种以某个清楚界定的关于人类应有终局的目的论——弥赛亚式观念为框架的政治学；它是每一种朝向救赎式结局的政治学的他者。作为一种政治欲望，民主信念所渴望的既不是现在已经给定的某物，也不是在对一个理想的未来现在的期望中给定的某物，因此它的欲望对象如列维纳斯所说，是某种“无法充分理解”之物。所以，我们所讨论的政治欲望在世界中的面向从结构上就包含了不可解结。从根本上说，与在旧语言中寻找一种新表述方式一样，以民主之名忠诚地思考和行动也具有临

时性的特点：在“自己的经济”——在一种固化于语言、文化或传统之内的“经济”——中采取步骤，在我们的体验中就是朝着横在我们前方的某种“我们不知之物”努力。相对于这个未来，我们的今天体验起来就像是某种未——来的前言，某种尚未书写的、不可预测、不可知晓之物的前言。

事实上，这些想法将我们带回了本书开头的几章，因为通过它们，以人类终局为旨归的在政治学边界外重新思考政治学的挑战与德里达在最早著作中所强调的西方传统之内的变异发生了关联。哲学家戴维·威金斯[98]在《后达尔文时代》（其实也可以同样明了地称为后哥白尼时代）的这段引文里毫不隐晦地总结了这种变异：

> 只要不是马克思主义者，我们［今天］就应当比18世纪或19世纪的人们更善于抵抗在神秘主义或形而上学的观念（例如人类解放、进步或者绝对精神的持续演进）中寻找人生或人类历史意义的企图。我们并未失去对解放或进步本身的兴趣，但无论这是暂时还是永久的现象，我们已经多少摒弃了这样的想法：解放或进步（或者精神演进的正确观念）的重要性在于，它们是人类这粒微小尘埃借以标明自己是整个宇宙之精神中心的记号。

在和德里达一起更仔细地追踪这个进入我们时代的去中心化运动之前，我想讨论一下威金斯匆忙搁置马克思主义可能引发的忧虑。有人担心，除非我们是马克思主义者（或者至少还能就人类理想生活的应有内容即人类的应有终局形成一个客观的观念），否则我们就将彻底失去评估自己是在接近还是远离实现更好生活这一目标的依据。如此一来，继续对“解放和进步的重要性”感兴趣就显得毫无意义。威金斯声称，我们提高了对历史——弥赛亚式叙事的抵抗力，并不意味着我们失去了对“解放或进步本身”的兴趣[99]。但我们今天还能保持那种兴趣——同时又不是马克思主义者吗？

这个问题促使我们承认，我们属于这样的社会：其历史的自我理解实在无法从根本上与马克思主义相切割。如德里达所言，“无论他们是否愿意、是否知道，今天全世界所有的男人和女人在某种程度上都是马克思和马克思主义的继承人”。每一种声言我们对解放或进步的兴趣能够与马克思主义根本绝缘或者完全抛开马克思的话语都会面临困难，尤其当我们认为自己与马克思主义无关的时候。下面的引文还是来自德里达：

> 一个弥赛亚式的承诺，即使它最终没有兑现，至少就其表述的形式而言，即使它向某种本体论的内容径直奔去，也会在历史上留下一个开创性的、独特的记号。无论我们是否喜欢，无论我

们如何看待它，我们都无法不成为它的继承人。

我们若不想做天真地不自知的马克思主义者，就最好关注这份遗产。我们需要关注马克思和马克思主义的幽灵，尤其在人们经常天真地宣告马克思主义已死亡的今天。

我在后文会返回这一点，但首先我们需要承认，威金斯的观点在政治方面虽天真，在历史方面却洞见了一个重要事实。我认为这个论述显然是对的：

> 我们［今天］比18世纪或19世纪的人们更善于抵抗在神秘主义或形而上学的观念（例如人类解放、进步或者绝对精神的持续演进）中寻找人生或人类历史意义的企图。

在威金斯的论述中，马克思主义是建构关于人类解放和进步的历史——弥赛亚式宏大叙事的最后的大动作之一。

如果我是马克思主义者，甚或是彻底的马克思主义者，我会如此理解我们生活的意义：人类目前处于异化的状态，它指向一个消除异化的历史运动，该运动将实现拨乱反正，只要我们能采取集体行动，发动这场革命。当威金斯暗示，至少今天我们大多数人已不再相信，我们还能像这样依赖一种以人类异化与消除异化为内容的历史哲学时，他是否在用不正当的方式占“我们”的便宜？我认为不是。在我们的时代，我们需要决定性地改变思维模式，不再固守（古典的弥赛亚式）人类终局观念，以为我们最终将学会如何生活，而应该学会忍受永无休止地学习如何生活（却依然保留那种弥赛亚主义的部分内容），学会在不可能最终学会如何生活的条件下生活。在德里达看来，这种转变完全无法与书写学变异分开，后者概括了逻各斯中心主义的符号时代的终结——统治该时代的是一种将人类历史视为朝向人类终局的目的论运动的种族中心主义观念，因此与我们世界中解放一种严格意义上永不可终止的对“未——来民主”之欲望的努力密切相连。

各种历史神义论，各种以救赎为终局的世界史，无论它们是有神论还是无神论，都只能把德里达文本所肯定的我们与未来的这种不太体现目的论的关系视为一种绝望的建议，最多也只是消极无为的借口。然而，从民主欲望的内部看，唯一值得我们（我们的语言、文化、传统）拥有的未来就是作为未——来被体验的未来。这种对自由和进步的希冀（对宗教信徒和非信徒都如此）可以摆脱黑格尔所称的在历史终局阶段的“确定结果的可实现性”（那时，人类将最终实现一种据信是理想形式的人类共同体，在这个共同体中，他能够现实地成

为他一直可能成为的样子，并且从根本上消除了异化，自由而平等，这个共同体最终真正是“一”，因为它是一个最终是“一”的人类共同体）而依然有效。

有人或许觉得，如果没有这种海市蜃楼的福音，如果不深信在某种理想共同体中，人类的救赎式终局定会来临，我们就会在原地搁浅，就会被抛弃“在起跑线上”。但正如德里达所言，这也会给予我们在此时此地行动的“力量和速度”：尽我们所能让空间敞开，迎接民主欲望的未知朋友们到来。

因此，在德里达的文本中，是“超越了所有‘弥赛亚主义’的对一种可普遍化的独特性文化的希望”占据了在我们今天以前的时代里预留给对解放和进步的经典兴趣的位置。无论我们在哪里肯定本章开头所概述的情态颠倒之逻辑（唯一可能的共同体就是不可能的共同体），它都会在此时此地发生作用。也因为如此，在可以做出任何此类判断的范围内，我们时代最吸引人的生活将属于那些参与者（我们姑且称他们为“哲学家”，无论他们是谁）：他们最强烈地感受到，最终已解决如何生活的问题这种想法是今天应当竭力抵抗的东西。

那究竟抵抗什么？首当其冲的是每一种鼓吹弥赛亚到来的教义之统治。另一方面，刚才的抵抗之拳还有别的靶子，包括我和威金斯所认定的最后的大动作——它力图构建以解放和（朝向完全符合人性的共同体的）进步为内容的古典的历史——弥赛亚式理想：这种观念声称掌握了人类的真理，因此承诺我们最终能够学会在人类的应有终局如何生活。我是指马克思主义。

大约300年来，由于理解和实践我们的生活意义的方式日益世俗化，在标志我们时代的对历史——弥赛亚式叙事日益激烈的抵抗中，唯有马克思主义存活下来，或许并不令人惊讶。在我看来，它不应以其经典形式继续存活，是德里达精彩却艰深的著作《马克思的幽灵》的核心思想。和威金斯一样，德里达希望在我们时代部分地保存对解放和进步的经典兴趣（对他自己而言，就是超越天真地保存马克思主义的某种东西）。然而，德里达还是像威金斯一样，希望以新的、非古典的方式继承它，也就是摒弃人的最终结局这个想法以及与之相关的一切。事实上，他说他不想从马克思主义继承“几乎任何东西”。

另一方面，在从不向马克思主义恫吓低头的情况下，德里达的文本试图从马克思主义那里保存和继承它的解放精神，以反击今天四面与我们对峙的“资本宗教”。德里达的著作，尤其是晚期著作，明确呼吁一种跳出职业学术圈的思考和诘问方式，不再仅仅沉浸于“寺院式象牙塔”所关注的问题，而能别有贡献。哲学——解构的诘问应当以

改变现状为己任，“不只改变职业的……也要改变世界的现状”。事实上，在德里达尽其可能坚定追随近代哲学家蒙田关于法律（法语droit）和正义的区分（虽然他也坚称这不是“真实的区分”）过程中，他在《法律的强力》中所称的现存法律相对于正义的“亏欠体验”具有根本性的意义。他同样坚持认为，自己关注的不可解结绝不应让人停下脚步，阻止他们积极投身“司法——政治的战斗”。他说，恰恰相反，我们需要做的不是将“解放的战斗”带到法律之外，而是将法律——至少是他认为对于司法推理最关键的“计算元素”——带入每一个呼求正义的领域。

这里所言的法律的可计算性与规则的通用性（即司法推理在原则上可用于任何人）相关。与之对应的是德里达所强调的正义的“不可计算性”，它所涉及的决定本身总是独特的，牵扯的个人或集体从根本上说是不可替换的，所处的情境在终极意义上也是抵抗泛化的。但德里达认为，法律仍是我们所拥有的针对这类独特性组织某种回应（尤其不可排除政治化回应）的最好、最正义的手段：“不可计算的正义要求我们计算”，它要求我们在“仍在进步并将不得不继续进步的解放斗争中”做出一切努力。而且，它要求我们不仅在已确认的“司法——政治化的疆域内”，也要在新的、仍然处于边缘的领域里做出一切努力。德里达举了一系列例子，其中许多在如今称为实用哲学的学科里都是熟悉的话题：

> 关于语言教学与实践的法律，经典著作库的正当化，科学研究的军事用途，堕胎，安乐死，器官移植的各种问题，子宫外妊娠，生物工程，医学实验，艾滋病的社会治疗，毒品的宏观与微观政治，无家可归者的安置，等等，当然也不能忘记对我们所称的动物生命，即动物性的处理这个话题。

德里达坚称“法律存在这个事实本身是正义的”，正是因为他看到，我们亟须为这样的解放斗争找到正义的应对方法。

在下一章，我们将会看到德里达如何探讨与上述最后一个领域相关的问题：以解构方式对待关于“我们所称的动物生命”的遗产。

第八章　人与动物

解构人文主义

在其代表作《存在与时间》的第一章里，马丁·海德格尔提供了一段历史性的阐释，揭示了在理解我们自身存在的问题上，“我们在我们的时代”是如何迷失方向的：他指出，“阻碍理解我们的存在这个基本问题（或者让它偏离正道）的是”“一种完全被古［希腊］世界［将人视为理性动物（希腊语zōon logon echon，拉丁语animal rationale）的观念］和基督教［人是按上帝形象所造的观念］的人类论浸染的取向[100]”。如我们所见，从这些源头流传下来的对人类的理解，以及以此为基础确立的“人类应有之属性”的理解，是德里达著作的一个中心主题。追随海德格尔，他经常将其称为对人类的经典“人文主义”理解。按照海德格尔的描绘，人文主义传统在定义其所称的“人类”时，将它视为一种和其他实体共同生活于世间的实体（拉丁语Homo animalis，“动物人”）。然而，人类并非简单地与世间万物等同，甚至不与其他生物等同。相反，人文主义赋予人类一种万物皆不能享有的具体而特殊的差异或者说尊严：人是具备理性或语言禀赋的动物；人是上帝按照上帝的形象创造的有限生灵［拉丁语ens finitum］。

海德格尔认为，这种经典人文主义人类论仍盘踞在自笛卡尔以来的现代哲学中：它也首先以在场的思维理解人类存在，然后为这种动物性的存在赋予一种独一无二的属性。因此，它摒弃了“人的本质就是一种动物有机体”的纯自然主义观念，主张“这种对人类本质的不完满定义［可以］通过”添加人有“不朽灵魂”的思想，或者通过“为人类的身体添上心智”，声称我们是思考的生物、自我觉知的主体来“替换或补救”。因此海德格尔相信，在以意识为出发点的后笛卡尔哲学里，人文主义的观念仍构成背景：“从原则上讲，我们仍在按动物人的路数思考——甚至后来我们将它理解为主体、个人或精神的时候……仍是如此。”

这样，在海德格尔看来，“阻碍”我们充分理解自身存在的就是这种双重的经典人文主义人类论。他自己的替代方案本身（他亲口承认）也是一种创造性的“人文主义”，这从他下面的话可以明显看出：他说，经典人文主义的主要问题不是它把人身上只属于人的特性（人

类的“人性”）摆得太高，反而是摆得“不够高”。或许首先在这一点上，德里达最大程度地偏离了海德格尔。我们将会看到，德里达不愿否认我们赋予人与其他动物的区别这一观念的重要性，也不肯与人类只不过是普通的“动物有机体”这种纯自然主义想法有任何牵连。但另一方面，德里达又认为，经典人文主义传统（包括海德格尔的创造性发展）描述这种区别的方式无论在理论上还是实践上（我们今天对待动物的方式）都有严重问题。我想在本章介绍德里达解构关于此话题的人文主义思想的主要思路。

德里达在发表于2002年的文章《因此我所是的动物（更多待续）》中提出了他所谓的第一条“论纲”，它可以用来概括他反对人文主义传统的主要观点。虽然德里达从未质疑我们对人与动物之间存在“深不可测的鸿沟”这一观念的“常识化”信奉，他的论纲却提出，这条鸿沟不应该想象成“一条单向度的、连续不断的线”，“人类”在一边，“动物”在另一边。他的论纲也同样挑战了我们对鸿沟两边各是什么的理解：一边不是人（按照“世界历史”的框架、以目的论的方式来把握），另一边也不是同质化的笼统范畴“动物”或“动物生命”（仅仅或纯粹按照“动物有机体”的自然史框架、以生物主义的方式来把握）。

我在本书中一直强调，理解德里达的文本如何质疑关于人类和人类应有终局的逻各斯中心主义观念非常重要。如我们所见，从最早的著作开始，德里达的解构工作特别针对的就是“自然与文化、动物性与人性之类的二元对立”。然而，直到他开始更直接地讨论伦理和政治，动物性的问题和对本体论——神学人文主义的批判才得以交汇。

为帮助读者历史地理解德里达反对人文主义的主要观点，我想从哲学家科拉·戴蒙德的一篇文章切入，他在这里着重区分了思考人与动物区别的两种方式：

> 研究沃肖或者海豚的行为并不能发现人与动物的区别。[101]那种研究或动物行为学或进化论都不会揭示我们与动物有何区别：我已经指出，这种区别是为人类生活而存在的一个中心观念，它更多的是观照而非观察的客体（虽然这种说法可能被误解；我不是说它靠直觉）。混乱的一个原因是，我们没能区分“动物与人的区别”和“动物与人的差别”；在讨论男女之间的关系时也有这种混淆。在两种情形里，人们都求助于科学证据来说明“区别”没有我们想象的深刻，但这些证据能表明（或直接表明）的只是“差别”没有我们想象的显著。在动物与人的区别这个问题上，显然我们清楚地知道两者存在许多极其明显的相似点，却仍然形成了这个区别的想法，发明了这个区别的观念。

在为人与其他动物存在区别这个立场所做的辩护中，这是我所知晓的最成功的尝试之一。但要领悟这番论证的新颖之处，我们就需要将它置于哲学史上各种标准的“人文主义”表述所构成的语境中，并与之对照。事实上，德里达在阐述逻各斯中心主义的遗产时，考虑的正是这段历史。德里达的文本甚至将逻各斯中心主义“首先”定义为“一种关于动物的观点，它剥夺了动物的逻各斯和能够拥有逻各斯的特权”。正是逻各斯中心主义的时代让戴蒙德的肯定成为可能，但这个时代却必须尽可能地摆脱统治它的人与动物相区别的观念。

由于我很快就要提及的一些原因，虽然我认为，关于这种区别的统治性哲学观念并非简单地根植于“理论”资源里，我们仍可以跟随德里达（和海德格尔），认定它出自逻各斯中心主义时代的希腊和基督教源头，从上文已经概括的相应的希腊和基督教人类定义中寻找理论线索：将人类视为理性动物（希腊语zōon logon echon，拉丁语animal rationale）的观念以及人类按上帝形象所造的神形论。

我认为，反复探讨、修正和阐发这种区别观念的传统是根植于这两个源头的。然而，这个传统现在显然正在部分失去它的普遍魅力。如今许多人已开始认为不应该支持这样的结论：这种区别是我们人类已发现如此的事实（用戴蒙德的话说，“观察的客体”）。和戴蒙德一样，德里达也坚定反对这种“认知主义”的区别观念。

然而，德里达同样不满意他们这一阵营中某些人的后撤性立场。这种观点认为，我们声称发现了人与动物的深渊式区别，这是人类的一个事实性错误，是蒙昧时代的残留，那时我们还不能正确理解自然和作为自然生物的我们。一些人认为，今天我们有能力（理论能力）拨乱反正，并且相信下面的事实已经得到证明：我们只不过是一种普通的生物，归根结底与其他生物只有程度上的差别。

德里达和戴蒙德一样完全反对这种后撤性立场：“人只有变得比动物更愚蠢［法语plus bête que les bêtes］”才会相信“自称为人类的生物与他们所称的动物之间”存在“某种同质性的连续性”。但这并非暗示，他重新肯定了经典人文主义。相反，我们在德里达的文本中发现了一种缜密有力的论证，试图在人文主义传统和愚蠢的生物主义之间开辟出一条路。一方面，他摒弃了经典人文主义的假定，不相信它所讨论的区别是我们已经发现的事实（无论通过哲学思辨还是宗教启示）。但另一方面，他也摒弃了纯自然主义的假定，不相信我们对这种区别的常识化信奉不过是由于确立事实的手段有缺陷而导致的，并且今天它已经让位于我们对自然和作为自然生物的自己更具说服力、更科学的理解。

我认为德里达同时攻击这两个靶子是对的。然而，在一个看似非此即彼的情形里（人类的或者事实上与动物有截然区别，或者事实上与后者构成根本延续的关系），他却同时否定了双方，这似乎让我们再无别的选项。德里达要求我们（在某种自然主义的立场上）“考虑各种异质性结构和边界构成的多样性”，这样做或许能避免他所称的“针对动物的犯罪”（也就是将它们圈进“动物”这个笼统范畴），但这种要求并未解释我们为何认为“自称为人类的生物与他们所称的动物之间”的区别如此重要。例如，它没有解释我们为何不吃死人（除了在最极端或者最仪式化的情况下）。

为了让经典人文主义和现代自然主义的跷跷板动起来，还有一个步骤是必须的。一旦我们意识到在理解我们为人与动物的区别赋予的意义时，两种理论的核心都以相同的认知主义为基础，这样的目的就可以实现。双方都声称，要正确把握其意义，最终的决定性因素是，我们的信念已经与事物的真相（甚至本质）相一致。这种倾向是我们需要抵抗的。也就是说在此领域，我们需要跟随德里达，抵抗理论反思中的这种诱惑，那就是肯定在许多人的日常伦理观中出现的“天真的认知主义”（戴维·威金斯的说法）。这并不意味着，在理论上更高明的思想者——愿意相信人与动物的区别“是观照而非观察的客体”的思想者——打算放弃“高等和低等生命形式之间的差别”真实存在的想法，或者猜想这些差别都是虚构的。相反，这样一位思想者能够接受存在一种令人惊讶的“生物异质多样性”的观点，并且能坦然相信这些差别都是客观的。然而如威金斯所言，这位思想者“会坚定地声称这些差别不是决定性的”。他接着说，“这些差别也许对我们很重要。但它们的意义取决于一个自由建构的框架，而非某种为了向真相负责而制造的东西”。我们赋予这些差别的意义，尤其是我们形成的区别观念不仅仅是恰当对待客体性的问题——或者我们可以换一种等价的表述方式，既然我们讨论的是一种“绝对”区别的观念，该意义同样不是恰当对待主体性的真实结构的问题——仿佛我们在万物的天性中发现了一种深渊式的“要么全有要么全无”的断裂，（可以说）一边是理性的动物性或理性的主体性，即人类的真相，另一边是非理性的动物性或非理性的主体性（它也许是某种主体性或某种原主体性——或者根本算不上主体性），即动物的真相。

我认为，若要拆解经典人文主义非延续论和现代生物主义延续论的跷跷板，这种反认知主义的、历史——建构主义的观念是关键的假设。我们发现，德里达文本肯定的正是这种思路。

在人类的真相之外

反认知主义声称，如威金斯所言，“我们作为一个物种从未（如

我们所说）发现或证实”人类生命具有特殊意义的想法。因此，这种想法也不是一个等待用更好的自然理论来纠正的错误。事实上，这里所讨论的话题是一种进程（“无约束创造性进程”）的结果，达尔文认为，这种进程与自然历史中原生性的自然选择的力量形成了鲜明对照。当然，与让达尔文着迷的人工选择的刻意努力（它体现出强烈的意图性，创造了许多新品种的鸽子）不同，这些创造性进程如威金斯所言（其表述并非没有问题，但可接受）是“逐渐的、无意识的、群体性的”，正是它形成了我们赋予人类独特性的意义所依赖的那个结构。

德里达并不怀疑，人类一直以来都用各种方式来标明自己的身份，其中就包括阐发一种人类独特性的观念，无可否认，人与动物的这种区别是人类生活的一个中心观念。而且，他认为，将这些观念看成前科学的神话迷信时代的专利是天真的。事实上，如我们所见，人类逐渐“变得文明”的进步叙事对关于我们的所谓“现代性”的传统看法也至关重要。这也从来不只是一个纯理论的观念。由于它表达了德里达所称的西方现代性的奠基性“神话书写”，它自身在历史上也起到了塑造世界的作用：那些称颂（单一）文明绵延“金线”的人，当然还有那些以上述单一谱系学的名义被拒之门外，无法企及19世纪欧洲人所称的“文明标准”的人，他们的生命都受它影响，打上了它的烙印。

事实上，德里达认为，由于对人类差别所做的种族中心主义阐释，在现代性历史上并且作为现代性历史而发展起来的这种神话书写不仅对人类造成了根本性的真实灾难，对动物也是如此。这个悲剧有两面。一方面（动物的那面），德里达根据“内心的声音”宣告，“无人能否认，大约两百年来，［人与动物的关系所发生的改变］一直在以不可计算的速率和水平加速、加剧，再也不知道它正冲向何方”；“无人能否认”在我们的时代正“以史无前例的规模”发生的“为了人类福利而奴役动物的现象”。然而，按照德里达的说法，我们今天大多数时候都不肯承认一种在其他情况下我们内心的声音觉得无法容忍的罪行——尤其是当我们不是与“笼统意义上的动物”发生关联，而是强烈地感受到某个具体动物的生命时。所以虽然当今现代性的一个标志是人与动物关系的改变，但最终

> 无人能严肃地否认，或长时间地否认这一点：人们尽其所能地掩饰这种残忍［奴役动物］的行为，或者掩盖它，欺骗自己，以便在全球范围内让人类普遍忘记或误解这种堪比最残酷的种族灭绝的暴行（针对动物同样有种族灭绝：因为人类而濒临灭绝的物种多得令人震惊）。

这还不只是逼迫某些物种灭亡的问题。另外一些物种在“可怖”的

环境中，延续着“几乎永远无法终止的生存”，忍受“工业化的……生产、繁殖和屠杀”。

另一方面（人的这面），在上文提到的人类强烈感受到动物他者的情境中，这种掩饰和撇清无人能够否认的罪责的行为，显然也透露了现代人性的特点。说人与动物之间存在一种深渊般的区别，其实是表达了我们赋予人这个概念的特殊意义，如果说它是错误，那么它和哀叹失去一位朋友是同一类错误。但是无人能够否认，或长时间地否认，这种深渊般的区别有一个可穿越的边界。我们借以表达人类关系的概念，那些标明了一种关于人类的极度非生物观念的概念——诸如朋友关系、伙伴关系、伴侣关系的概念——全然不是“仅仅为了人类的使用”而被选中。相反，如科拉·戴蒙德所言，我们借以表达人类这种非生物意义的概念具有独特的“可变性”；它们很容易迁移，并且径直跨越人类/动物的边界迁移。用德里达的语汇说，这些概念的可复现性体现了一种本质的可复现—可变性（姑且如此形容）[102]。例如，当我们哀叹失去……一位朋友。

德里达在分析书写时求助于可复现性而不是可重复性的概念，其实已经试图在概念的同一性内部为迁移和差异留出空间了。事实上，该分析明确希望利用拉丁语词根iter（意为“再次”）与梵语词根itara（意为“其他”）的词源学关联（较大可能存在）来发明一种表述方式，以体现出重复与他性的关系、保持相同与倾向改变的关系。所以，在任何出现德里达所重新定义的“书写”的地方，某种“可变性”就已经在发生作用了。然而，在我们现在所讨论的这类情形中，不是某个新的独特回应重新或再次保留了某种本质上可复现的记号，而是我们对人类的典型回应延伸到了人类之外。既然我们的确是如此回应，这就暗示在有些场合我们希望抹掉人类独特性的想法。这样的想法极具诱惑力（例如，或许我们想声言或呼吁“我们都是同样意义上的动物”），但是德里达和戴蒙德一样，明显抵抗这种认识。人类独特性的想法以可复现——可变的形式延伸到人类之外时，它不仅没有被抹掉，反而得到了肯定。我们倾向于想象，在通往一位他者的道路被彻底阻断时，当我们失去对其他动物的强烈感受并且不知说什么或做什么的时候，人类独特性的想法应该最明显地发挥作用。但是，我们的回应所具备的可复现——可变性也可以催生某种完全不同的东西。人类独特性的想法并不是在通往一位他者动物的道路被关闭时[103]，而是在我们仍能发现它的各种方式中（这一点很诡异），最强烈地、最有创造力地表现出来。德里达说，沿着印有种种可复现——可变记号的我们生命的多重路径，人与动物的区别“不再构成一条连续不断的线”，而是“多条内部有断裂的线”。

“不要像动物那样。”我们说。“他者”对我有所要求[104]，它看着我，在它的凝视中我看见了道德的期许——这个“他者”的眼睛或许不总是人类的眼睛：“不要像动物那样。”（他者，或许是看着我的他者动物）召唤我做人，从而也召唤我尊重而不是削弱每一位他者的他性。当人以野兽的态度对待野兽（然而它们恰恰永远不可以用野兽的态度对待）时，他就没能对做人的召唤做出回应。

所以，实情并不是我们形成了关于人类的一个非生物学的观念（通过形而上学洞见、宗教启示或别的途径），然后它又可以与其他生物纯粹生物式的生活相对照。我们也不应以为，“我们都是同样意义上的动物”。毋宁说，关于动物我们也有一种非生物学的观念。例如，当我们谈论动物和其他生物时，当我们说可以看见它们看我们时，和关于人类的观念相似，我们并不是把它们看成“生物学意义上的动物”或者“具备生物式生命的某物”。我们或许可以将这种回应称为“同伴——生物的回应”，它意味着将专属于我们对人类的回应的思考模式和行为模式——因此它们最深刻地专属于我们的人类独特性观念——延伸到动物身上，而且这样做的方式多种多样，非常复杂。慈善、正义之类的观念显然在里面，单个生命的独特性以及与尊重该生命相关的观念（尤其是同情、怜悯、感激、愧疚）也牵连其中。

然而，在当今的时代，某种整日谈论人类独特性的生命形式似乎越来越坦然地亵渎这种同情与怜悯（我们正是借助这样的情感，以那种独特性的名义接受召唤，寻找通向动物的路径），因此，那种滑过边界的召唤越来越容易沦为一种纯粹煽情的错误。但是，一个人像德里达那样，把自己的话视为“内心的声音”，并且希望（举例来说）标明一只具体的猫不可替换的独特性，这种行为不是一种错误，需要通过正确领悟一种根本性的、独特的“人类真相”来加以匡正。这样的声音也不需要天真地拒绝理会诸如某个动物属于何属何种的客观事实。相反，它径直向我们展示，那套可复现—可变的话语如何现实地进入我们的生活，如戴蒙德所言，它让我们看到“拥有这套话语的生命形式是什么形状，长着怎样的‘脸’”。确切地说，这张“脸”所属的生命形式已发生了改变，改变它的是德里达所强调的在当今现代生活中无处不在的“以史无前例的规模”“奴役动物”的现象。的确，如威金斯所分析，工厂化耕作、密集型饲养、对自然的全面掠夺和无数动物种类的灭绝之所以让许多人不安，部分原因在于，它像镜子告诉我们，现代的男人和女人在某些方面很像一种我们很可能认为与自己“格格不入”的生命形式：也就是说，很像动物，“没有任何非工具性的忧虑[105]，它只对一个很短时间内的世界感兴趣——这个时间就是该动物为了维系自己的生命而需要世界延续的时间”。我们绝不能忘记，这样一种生命形式绝不是未——来的前言。

第九章　从头再来

我想让最后这一章尽可能地短，为这本非常短却绝不好懂的德里达读本添一段很短的尾声。

雅克·德里达在下面这段文字里概括了他对读者的担忧和隐含的希望：

> 因为我仍然喜欢坏读者，我能预见到他的不耐烦：我用这个名字来称呼或指责心存恐惧的读者，急于获得确定意义、执意做出决定［为了取消或者说为自己取回意义，他不得不希望提前知道应该期待什么，他希望期待的是已经发生的什么，他希望期待的是（他自己）］的读者。[106]这是坏行为，这就是我所知的“坏”的唯一定义，提前决定阅读终点的意义是坏的，预言总是坏的。读者啊，再不肯回溯自己的脚步是坏的。

我对德里达的文本怀着无比的感激，因为它曾诱使我并仍在诱使我回溯自己的脚步，并拦截我曾经做过的那些读者[107]。

注释

[1] Paul Ricoeur,Sur“Méditations cartésiennes”de Husserl,in A l’école de la phenomenology,Vrin,1986.

[2] 《厦门大学学报》，2007年第5期。

[3] Salut à Jacques Derrida,in Rue Descartes,PUF,2005.p.14.

[4] 在此，不禁想到已故旅法哲学家、艺术家熊秉明先生关于书法的思考，或许能够让我们与“德里达文本”沟通。熊秉明先生曾经有“书法是中国文化的重中之重”（《老年书法班》讲稿）的说法，他讲到唐人孙过庭的“人书俱老”的哲学意义：创造与存在的微妙的一致。人自己书写出来的字迹其实就是曲折人生道路的记录：“人即书，书即人，我们一生所写的字，无论我们喜欢不喜欢，满意不满意，我们也不得不承认，那是我们的字迹。认同自己的一生，认同自己的字，即是对个体生命的认同。”（《老年书法班》讲稿）

[5] 参见Bruce Bégout,L’héritier hérétique,in Esprit-La pensée Ricoeur,No.3——4,2006,pp.195——209.

[6] Paul Ricoeur,A l’école de la phenomenology,Vrin,1986,p.9.

[7] 参见Agata Zielinski,Lecture de:Merleau Ponty et Levina,PUF,2002,p.9.

[8] Entretiens ave le Monde,philosopies,éd.la Découverte,1984,p.84.

[9] 由于本书原文的文风受到了德里达缠绕晦涩文风的很大影响，所以为了准确表达原文的意思，译文虽然系统采取了语义明晰化的策略，也竭力追求自然流畅，但在很多地方仍不得不扭曲汉语的使用习惯，例如杜撰词语、使用冗长繁复甚至难以卒读的定语、大量使用括号和破折号（因而读者需要适应一种多线程阅读），等等。建议读者先读最后一章中德里达的话以理解本书应采取的阅读策略。——本书的注释均由译者添加，以下不再一一说明

[10] 德里达对自己哲学的称谓是“解构”（法语déconstruction，英语deconstruction），他的反对者更倾向于用“解构主义”（deconstructionism，英文里的ism常含贬义）这个词，在中国学术界，“解构主义”和“解构”的差别更多的是名词和动词的差别。但在本书的译文中，“解构”对应于deconstruction，“解构主义”对应于deconstructionism，特此说明。

[11] 法文标题为De la grammatologie，汪堂家中译本译为《论文字学》，值得商榷。“文字学”的译法让人联想到中国古代的“小学”，也容易让人误以为德里达关注的内容是语言学的子领域。事实上，德里达关注的一个核心问题就是语音与书写的关系，词根gram在古希腊语中也是“书写”的意思。

[12] “形而上学”在德里达的语汇中指与解构相对的西方哲学传统。“历史性结构”指在一定时期占主导地位的思想体系，“历史性更替”指一种主导思想体系让位于另一种体

系。

[13]　科拉·戴蒙德（1937—），美国哲学家，主要研究道德哲学、政治哲学和语言哲学。特德·休斯（1930—1998），和拉金并列为英国二战后最杰出的诗人。

[14]　英国哲学家，牛津哲学和逻辑研究的代表人物之一。

[15]　“物恋”（fetishism）自马克思（在其著作汉译本中一般译成“拜物教”）和弗洛伊德以来，已成为哲学的重要术语。

[16]　德里达和萨特一样，不仅是书斋里的哲学家，也是一位社会活动家。1981年他支持拉丁美洲精神分析学者对独裁政府的反抗，1982年在布拉格支持捷克知识分子的反抗运动，他还支持南非的反种族隔离运动。

[17]　法文标题为La voix et le phénomène，杜小真中译本译为《声音与现象》，值得商榷。voix并非一般的声音，而是人发出的声音，也即语音，和德里达批判的语音中心主义（phonocentrism）有密切关系。

[18]　“不同意”原文是拉丁语non placet，这个短语在古罗马就是标准的法律用语，表示对提案的否决态度。

[19]　这里作者用英语词fault的两种语义（“缺陷”和“断层”）玩了一个文字游戏。

[20]　蒯因（1908—2000），美国逻辑实证主义和实用主义哲学家。

[21]　“逻辑阳具”（logical phallusies）的说法是对“逻辑错误”（logical fallacies）的戏仿，故意讽刺德里达滥用文字游戏。

[22]　英语中的“学科”（discipline）一词也有“规训”之意，此处原文的indiscipline兼有对上述两种意思的否定，说德里达的著作反哲学学科，同时也是说他的著作拒绝接受哲学学科规范的约束。

[23]　在本书中writing这个名词有两种译法，当它侧重指称创作活动时，译成“写作”，当它强调与语音相对的沟通方式或者指称解构意义上的广义表意行为时，译成“书写”。

[24]　伯纳德·威廉斯（1929—2003），英国道德哲学家。

[25]　“化约”（reduce）指把表面上较为错综复杂的东西还原为较简单明了的东西的行为，在德里达的语汇里，它常意味着对复杂的概念和现实做错误的简化处理。

[26]　德里达强调了传统的多样性和异质性，因此继承必然意味着选择，而且即使我们选择和其他人一起接受某部分遗产，这个决定也是属于我们个人的，因此继承也必然意味着责任。

[27]　在本书中singularity有两种译法，当它强调主体地位时，译成“单一体”，当它突出个体与众不同的特性时，译成“独特性”。

[28]　在德里达的书中，铭写（inscribe）常指传统（纵向）和环境（横向）事先在我们的生存中留下的、我们无法选择的印记。

[29]　“他者”（other）不是其他人或物，当我们称他人或他物为“他者”时，强调的是他们与主体相比较所具备的不可化约的异质性和他性。

[30]　“我性”（I-hood）指我之为我的特性。

[31]　“在场”（名词presence，形容词present）聚合了多重意思，它既是空间上的邻近存在，也是时间上的现在，也包含了“呈现在眼前”的动词意味，可以说西方哲学关于时间、空间、真理、主体、意识等核心概念的核心理解都蕴含其中，所以德里达经常把西方形而上学称为“在场主义”。

[32]　也就是说，在这种观念中，他者只是主体认识的对象，不具备与主体对等的本体论地位。

[33]　“经济”（economy）这个词自后结构主义出现以来，在学术著作中被严重滥用，早已偏离原来“经济”的意义，常指静态的“结构”或动态的“机制”，或兼而有之。“在世界之中”对应着原文的名词being-in（存在于……之中），这个在英文中并无残缺的说法直接译成汉语就显得残缺，考虑到这句后面的being-there对应于海德格尔的“亲在”（Dasein，指对自身存在有所领会的存在）概念，上文又刚提及海德格尔的“在世界之中的存在”，所以being-in很可能与being-in-the-world内涵相似。

[34]　“客道”（hospitality）在德里达的思想中指真正将他者视为他者，而不以主体之价值观为他者准绳的对待他者的态度。

[35]　吉尔伯特·赖尔（1900—1976），英国哲学家，以批判笛卡尔二元论著称。

[36]　由于在心智——身体二元中，笛卡尔认为心智才代表了人的本质，当他想象与世隔绝的心智时，与心智相隔绝的世界就成了一个“空荡世界”（uninhabited world）。

[37]　“内在堡垒”指心智的意识。

[38]　德里达反对西方传统哲学自我/他者的二元对立和等级秩序，强调自我对他者的开放，强调自我的异质性和多元性。

[39]　作者利用同音和词源关系，将上文的being-in（在世界之中的存在）替换成了being-inn（存在之客栈），突出了德里达的自我和主体观念的开放性与包容性。

[40]　“您先请”（After you）在英语里有歧义，参考下文的讨论。在不适合译成汉语的地方，After you以原文的形式出现。

[41]　加文·科琴（1947—），英国著名的分析马克思主义哲学家。

[42]　“播撒”（dissemination）是德里达一本著作的名称，也是解构的一个主题词，按拉丁语词源的意思，它指种子（semen）的传播，但德里达也将词中sem理解为“意义”（如同polysemia的词根），因此这个词就有了“意义扩散”的意思。

[43]　“After you”（您先请）这个短语也可理解为“I'm after you”（我在追求你）的简略形式，也就是说，它在英文里有歧义。为了让上下文的讨论成立，这个短语不能译成中文，必须保留原文。

[44]　这里是模仿“After you”的方言发音。

[45]　“义素”（seme）的译法模仿了“音素”（phoneme）和“词素”（morpheme）的译法。

[46]　罗兰·巴特（1915—1980），法国著名后结构主义思想家。他将文本分为作者型

（writerly）和读者型（readerly）两种，前者需要读者深度介入阅读活动、参与意义生产。

[47]　这句话的“贡献”指的是德里达的解构理论。

[48]　在本书的译文中，“未——来”对应于to come，“未来”对应于future，后者是时间概念，是纯粹的名词，前者不是时间概念，兼有名词和动词的意味。

[49]　拉丁文前缀prae-意思是“在……之前”，fatio的动词词根是“说”的意思。

[50]　“总是已经”（always already）是德里达最常用的一个说法，它表明了解构对“起源”和“终极”概念的否定。

[51]　在目的论、决定论的宇宙观框架内，未来其实早已确定，所谓未来只是还未来临的现在，所以是“未来的现在”。

[52]　德里达在《书写与差异》中指出，传统西方哲学是一种推崇视觉的哲学，是以光明、黑暗的二元隐喻为基础展开的。因此，“引导”（guidance）和“光”（light）之间存在必然联系，例如《约翰福音》中道成肉身的道就是黑暗中的光。

[53]　在西方哲学中，intelligibility（字面意思是“可理解性”）和sensibility（字面意思是“可感觉性”）划分了两个客体领域，前者对应于主体的理性，后者对应于主体的感性。如果从主体的角度说，“理性”则一般表达为reason，它和intelligibility具有相互映射的关系，所以本书中简单译成“理性”。“逻各斯”（logos）是古希腊哲学的一个核心概念。赫拉克利特最早使用了这个概念，认为逻各斯是隐秘的智慧，是万物变化的尺度和准则。由于logos一词在古希腊语中常指语言，后来的斯多葛主义者又区分了两种逻各斯，一种指理性和本质，另一种指传达这种理性和本质的语言。亚历山大的斐洛将此概念引入了基督教，让内在的逻各斯和外在的逻各斯分别对应于上帝的智慧和上帝的言辞。无论如何理解逻各斯，它总是表达了两个核心信念：一是宇宙存在着超越时空变化的永恒本质，二是这种永恒本质可以用理性的语言传达。

[54]　“理念性意义”（ideal meaning）指作为意识对象的意义，与外显于语言的意义相对，因此与作为“道”的逻各斯密切相关。

[55]　“引导我们前方这个未来的未来”中的第一个“未来”指尚未变成现实但终将变成现实的未来，第二个“未来”是解构意义上的未来，是一个跳出目的论、决定论的开放性未来，详见下文的讨论。

[56]　弥赛亚主义（messianism）和弥赛亚精神（messianicity）是德里达提出的既有关联又有区别的一对概念。弥赛亚主义指建立在《圣经》的弥赛亚信仰和特殊启示之上的具体的宗教体系（犹太教、基督教和伊斯兰教），它们都体现了人类对理想社会的憧憬，然而由于狭隘的“选民”意识和宗教信条的束缚，这些体系不足以成为未来人类社会的基石。但另一方面，它们在不同程度上反映了人类的一种普遍心理结构，一种面向未来的开放心态、一种对公正社会的期待和信仰，这就是弥赛亚精神。

[57]　原文的way of thinking由于wanderings（蜿蜒）的存在而具备了双重意义，所以译文同时提供了两种译法。

[58]　如同爱因斯坦的相对论用“事件”取代了经典物理学的“物体”，从而用动态时空取代了牛顿的静态时空，这里“文本——事件”的说法也突出了文本是一个过程而非东西的动态特征。

[59]　这种阅读会不断产生意义，但永远不会产生终极意义，因而引导读者不断向前，在这个意义上，文本和读者都在读者前面，“始终未——来”。

[60]　英文express（表达）的拉丁词源义就是“推”（press）“出来”（ex-）。

[61]　“本体论——神学”（onto-theology）和“形而上学”一样，在德里达的语汇中也是贬义词。

[62]　因为在亚里士多德看来，“所有语言的理想”就是“让我们认识事物本身”，所以在西方传统哲学观念中，字面义才是语言“固有的”正当用法，比喻义则是一种不具备真理价值的次等用法。但在它对书写的分析中，好书写却对应于比喻义的书写，坏书写对应于字面义的书写，因而是一种“颠倒”。

[63]　德里达这里影射了书的两个发展阶段：卷轴书和册页书。

[64]　即传统意义上的“好书写”。

[65]　“程序”（program）的词源义是“往前（pro-）写的东西（gram）”。

[66]　“书写素”（grapheme）的译法模仿了“音素”（phoneme）和“词素”（morpheme）的译法。

[67]　“延异”（différance）是德里达杜撰的一个词，它包容了希腊前缀a（表示“非、不”）、拉丁动词differre（意为“分散、推迟、有差异”）和法语同音词différence（“差异”），创造出一个复杂的意义场，以此消解西方传统哲学中思想——语音——书写的等级关系。延异是对索绪尔差异概念的进一步抽象，是创造差异、推动差异在时间中延宕和空间中扩散的力量。如同老子的“道”，德里达坚称“延异”只是一个不得已而使用的名称。

[68]　“一”代表哲学理想的单一、纯粹、无异质。

[69]　“同一性”（identity）的拉丁语词源义是“相同”，因此这个英语词有“同一性”“身份”“认同”等多个意思和多种译法。本书的译文根据语境在“同一性”和“身份”这两种译法中做选择。

[70]　“游戏作用”或“游戏”（法语jeu，英语play）是德里达思想中的一个关键词，它与不严肃无关，也不是某个主体故意的行为，而指一个系统中自发性的、不可遏制的与规则和结构相冲突的作用或运动，它使得系统整体和局部的意义无法固定下来。

[71]　在法语中，différance和différence发音完全相同，无法通过语音来区别。

[72]　其实是在倒数第二章。

[73]　这里的“同一性”也可译成“身份”，但由于它与差异性并提，还是“同一性”的译法更好，而且“身份”其实就建立在自我的同一性与相对于他者的差异性基础上。

[74]　在索绪尔的体系中，语言（法语langue，英语language）指隐藏在日常语言应用背后的以差异性为基础的系统，言语（法语parole，英语speech）指“语言”系统及其原则的外显形式。

[75]　德里达不愿使用neologism（新词）这个词，因为它预设了德里达所质疑的逻各斯（logos），neographism（新拼法）这个词的词根graph则与他推崇的书写有关。

[76]　“相同”是因为différance和différence发音相同，意思也有重合。关于“游戏”，参考前文“游戏作用”的注释。

[77]　“可复现性”（iterability）是德里达的又一个重要术语，它不同于“可重复性”（repeatability）。狭义地讲，它指语言符号和文本片段能够以相同又不同的方式再次出现在新的文本中；广义地讲，它指任何事物能够以相同又不同的方式再次出现在新的情境中。可复现性使得任何事物的意义和价值在任何时刻都无法固定和穷尽，因而理解是一个没有终结的过程。

[78]　这里的“在场”不是指在现场，而是前文所定义的哲学意义上的“在场”。

[79]　这里的“缺席”也不是不在现场，而是与哲学意义上的“在场”相对。

[80]　这里的“结构”不是指记号本身的结构（如词、句、篇章的结构），而是指让系统发挥作用的运行结构。

[81]　原文的pace是拉丁语词，说话者借它表示向某人道歉、请某人见谅之意。

[82]　换言之，一个意指形式（比如“月亮”这个词）如果只能用一遍，便不具备统一性，因而便名不副实；只有多次出现在不同的语境中，它才获得了统一性（虽然会产生各种不同的意义和用法），才是名副其实的意指形式。

[83]　前者指抽象的、可复现的书写事件，后者指与具体作者发生关联的书写事件。虽然后者这个事件是“我”发动的，但要让“我”的书写成为书写，它就必须摆脱我这个生产者，在复现的无穷链条中被人阅读，正是这些无穷的复现构成了前者。因此，前者和后者是不同的。

[84]　约翰·塞尔（1932—），美国著名语言和心智哲学家。

[85]　那个词指“书写”。

[86]　在古希腊传统中，以太被视为构成宇宙的神秘的、非人间的第五元素。

[87]　此处“情态”（modal）指逻辑学关于可能性、不可能性、偶然性、必然性的划分。

[88]　原文中的the impossible是一个名词结构，所以这里译成“不可能者”。定冠词加形容词在英语中常兼有抽象与具体之意，所以the impossible也可译成“不可能性”，但上述两种译法都不能完整呈现其内涵。

[89]　参考第二章对“客道”的注释。

[90]　原文中的real是就事实而言，true是就逻辑而言。

[91]　“共产主义终结”是西方对苏东剧变的称呼，英语的“共产主义”（Communism）一般对应于中文的“社会主义”，英语的“社会主义”（Socialism）一般对应于中文的“福利化国家或制度”。

[92]　根据恩格斯的转述，马克思生前曾五次说过，他不是马克思主义者。

[93]　即通过是否计数的方式将某些人纳入民主制的适用范围或排除在其之外。

[94]　“友谊”和“朋友”在西方古典政治中常指基于共同利益结成的联盟及其成员。

[95]　“欧洲”的地点铭写是一种以民族、地域、文化的身份认同为基础的“本土化运动”，现在被它囚禁的一种反向运动或者说“去本土化运动”已经不可阻挡。

[96]　“伤口本身”（the wound itself）的“本身”（itself）强调的是这种伤口（两条法则相互伤害的伤口）是根本性的，不可避免的。

[97]　“对自己的亏欠”指真正意义上的民主永远无法实现。

[98]　戴维·威金斯（1933—），英国道德哲学家、逻辑哲学家。

[99]　自利奥塔的《后现代状态》发表以来，“叙事”常指试图系统解释历史宏观演进的一整套观念和说辞。

[100]　“人类论”（anthropology）不能译成“人类学”，因为这个学科那时尚未建立，而且这个词在这里的内涵也不同于人类学。

[101]　沃肖（1965—2007）是一只雌性黑猩猩，是第一位学会用美国手语来交流的非人类动物，她掌握了350个手语符号。

[102]　可复现——可变性（iteralability）是合并了可复现性（iterability）和可变性（lability）杜撰出来的词。

[103]　这里the other animal中的other不是指两个动物中的另外一个，而是强调其迥异的性质，所以整个短语译成“他者动物”。

[104]　“不要像动物那样”对应的原文Be other than an animal中的other是形容词，“他者”对应的原文the other则名词化了，两个other之间存在关联，但中文难以体现。

[105]　“工具性的忧虑”只针对眼下的问题。

[106]　也就是说，这类读者畏惧阅读过程的风险、开放性和不确定性，他们希望阅读到预先确定的意义、与自己信仰和经验相符的意义。对他们而言，阅读不过是强化自己偏见的行为。

[107]　意为不让“我”保持原来那些坏的阅读习惯。